SERIE ORIENTALE ROMA

LVIII

RANIERO GNOLI

IL COMMENTO DI ABHINAVAGUPTA ALLA PARĀTRIṂŚIKĀ

(Parātriṃśikātattvavivaraṇam)

Traduzione e Testo



ROMA

ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE

1985

ROME ORIENTAL SERIES

Already published

I. — TUCCI G., *The Tombs of the Tibetan Kings.*
II. — PETECH L., *Northern India according to the Shui-ching-chu.*
III. — FRAUWALLNER E., *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu.*
IV. — ROCK J. F., *The* [1]*Na–*[2]*Khi Nāga cult and related ceremonies.* Part I and II.
V. — *Conferenze*, Vol. I. Containing lectures delivered at Is.M.E.O. by G. COEDÈS, J. L. DUYVENDAK, C. HENTZE, P. H. POTT.
VI. — CONZE E., *Abhisamayālaṅkāra.* Introduction and translation from the original text, with Sanskrit–Tibetan indexes.
VII. — *Conferenze*, Vol. II. Containing lectures delivered at Is.M.E.O. by H. CORBIN, N. EGAMI, M. ELIADE, J. FILLIOZAT, P. HUMBERTCLAUDE, J. MASUI, E. H. DE TSCHARNER.
VIII. — FRAUWALLNER E., *The earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist literature.*
IX, 1. — TUCCI G., *Minor Buddhist Texts*, Part. I. Containing Asaṅga's commentary on the *Vajracchedikā* edited and translated; Analysis of the commentary on it by Vasubandhu; *Mahāyānaviṃśikā* of Nāgārjuna; *Navaśloki* of Kambalapāda; *Catuḥstavasamāsārtha* of Amṛtākara; *Hetutattvopadeśa* of Jitāri; *Tarkasopāna* of Vidyākaraśānti. With an appendix containing the Gilgit Text of the *Vajracchedikā*, edited by N. P. CHAKRAVARTI.
IX, 2. — TUCCI G., *Minor Buddhist Texts*, Part II. *First Bhāvanākrama of Kamalaśīla.*
X, 1. — TUCCI G., *Preliminary Report on two Scientific Expeditions in Nepal.*
X, 2. — GNOLI R., *Nepalese Inscriptions in Gupta characters.* Part I, Text and Plates.
X, 3. — PETECH L., *Mediaeval History of Nepal (c. 750–1480).*
XI. — GNOLI R., *The aesthetic experience according to Abhinavagupta.*
XII. — ROCK J. F., *The Amnye Ma-chhen range and adjacent regions.*
XIII. — CONZE E., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā.*
XIV. — *Le symbolisme cosmique des monuments religieux.* Conférences par R. BLOCH, J. DANIÉLOU, M. ELIADE, M. GRIAULE, C. HENTZE, C. LEVI-STRAUSS, H. C. PUECH, G. TUCCI.
XV. — WYLIE T. V., *A place name index to George N. Roerich's translation of the Blue Annals.*
XVI. — FERRARI A., *mK'yen brtse's Guide to the holy places of Central Tibet.*
XVII. — *Orientalia Romana.* 1, Essays and Lectures, by E. BENZ, H. CORBIN, A. GODARD, L. HAMBIS, V. MINORSKY, S. P. TOLSTOV.
XVIII. — ROERICH G., *Le parler de l'Amdo.* Étude d'un dialecte archaïque du Tibet.
XIX. — VAN GULIK R. H., *Chinese Pictorial Art as viewed by the Connoisseur.*
XX. — MAHLER J. G., *The Westerners among the Figurines of the T'ang Dynasty of China.*
XXI. — *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka.* Testo, traduzione e note a cura di G. PUGLIESE-CARRATELLI e di G. LEVI DELLA VIDA, con prefazione di G. TUCCI e introduzione di U. SCERRATO.
XXII. — LEE P. H., *Studies in the* Saenaennorae: *old Korean poetry.*
XXIII. — GNOLI R., *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first chapter with autocommentary.* Text and critical notes.
XXIV. — TUCCI G., *Deb t'er dmar po, Tibetan Chronicles*, by bSod nams grags pa. vol. I. Tibetan Text, Emendations to the Text, English Translation and an Appendix containing two Minor Chronicles.

Please turn to the next cover

ISTITUTO ITALIANO
PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE

SERIE ORIENTALE ROMA
FONDATA DA GIUSEPPE TUCCI

DIRETTA DA
GHERARDO GNOLI

Vol. LVIII

LA REDAZIONE DELLA SERIE È CURATA
DAL PROF. ANTONIO GARGANO

ROMA
Is. M. E. O.
1985

S E R I E   O R I E N T A L E   R O M A

LVIII

RANIERO GNOLI

IL COMMENTO DI ABHINAVAGUPTA ALLA PARĀTRIṂŚIKĀ

(Parātriṃśikātattvavivaraṇam)
Traduzione e Testo



R O M A
ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE
1 9 8 5

Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - 00171 Roma - Tel. 25.82.640

IL COMMENTO DI ABHINAVAGUPTA
ALLA PARĀTRIṂŚIKĀ

तील्येति तरुरामोदी यस्या नाम्नि प्रकाशते ।
यत्संस्मृतौ जगज्जीर्णमपोज्झति पुराणताम् ॥
स्वतः प्रोच्चारिता तावद् यस्या वाक् संस्कृतायते ।
योगिनीवत् त्रिकार्थोऽपि हृदि गूढो यया धृतः ॥
यदीयेक्षणयोः सर्वे महार्थादेशसोज्ज्वलाः ।
रत्नेशा भान्ति निमिषत्प्रोन्मिषद्वृत्तिचित्रिताः ॥
तत्पादाम्बुजयोर्मधुपायिना परिनृत्यता ।
मयायं कालवञ्चार्थं प्रयत्नः सम्यगर्पितः ॥

INDICE

ABBREVIAZIONI

AG	=	Abhinavagupta
APS	=	*APṛS*
APṛS	=	*Ajaḍapramātṛsiddhi*
BhG	=	*Bhagavadgītā*
BV	=	*IPVV* (*Bṛhadvimarśinī*)
DhA	=	*Dhvanyāloka*
DhK	=	Dharmanīrti
EW	=	*East and West*
IPV	=	*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*
IPVV	=	*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*
J	=	Jayaratha
KR	=	Kṣemarāja
KSTS	=	Kashmir Series of Texts and Studies.
KU	=	*Kaṭha Upaniṣad*
LPT	=	*Parātriṃśikālaghuvṛtti*
MBh	=	*Mahābhārata*
MV	=	*Mālinīvijaya*
MVV	=	*Mālinīvijayavārttikam*
P	=	Pāṇini
PK	=	*Pratyabhijñākarikā*
PT	=	*Parātriṃśikā*
PV	=	*Pramāṇavārttikam*
RSO	=	Rivista degli Studi Orientali
ŚDṛ	=	*Śivadṛṣṭi*
SK	=	*Saṃkhyākārikā*
SKar	=	*SK*
Skau	=	*Siddhāntakaumudī*
SOR	=	Serie Orientale Roma
SpK	=	*Spandakārikā*
SS	=	*Śivasūtra*
SSV	=	*Śivasūtravimarśinī.*
StC	=	*Stavacintāmaṇi*
SvT	=	*Svacchandatantra*
TA	=	*Tantrāloka*
TS	=	*Tantrasāra*
VBh	=	*Vijñānabhairava*
VP	=	*Vākyapadīyam*
VT	=	*Vāmakeśvarītantra*

NOTA PRELIMINARE

Alla stampa di questo volume ha contribuito l'Istituto Italiano di Cultura di New Delhi. Esso, inoltre, non avrebbe potuto vedere la luce senza i contributi finanziari per più anni concessimi dal C.N.R. per lo svolgimento della ricerca da me diretta «Il Tantrismo nella sua evoluzione storica». Grazie a questi contributi, ho potuto consultare manoscritti ed opere a stampa a Londra ed in India. All'Istituto Italiano di Cultura di New Delhi ed alle autorità del C.N.R. vanno pertanto i miei ringraziamenti.

R. GNOLI

INTRODUZIONE

1. *Il testo*

L'idea di tradurre il commento lungo, *vivaraṇam*, di Abhinavagupta alla *Parātriṃśikā* mi si affacciò alla mente più di venticinque anni fa, e, da allora, non ho mai intermesso, sia pure con lunghi e disordinati intervalli, di occuparmi di questo testo. Alcune parti di esso – quelle riguardanti più da vicino le speculazioni sulla parola – le pubblicai in *Vāc* [1], altre in appendice al *Tantrasāra* [2] ed al *Tantrāloka* [3] ed infine una lunga nota di correzioni al testo comparve in *East and West* [4]. Altri lavori e vicende mi avevano finora impedito di condurre a termine una traduzione organica e completa di questo difficile testo. Quanto mi ha attratto in quest'opera non è stata tuttavia solo la difficoltà, dovuta a cause interne ed esterne, quanto a dire l'astrusità degli argomenti, spesso solo trattati per accenni, e, comunque, in un modo da presumere, nel lettore, un'approfondita conoscenza delle dottrine della scuola, e l'insufficienza della tradizione manoscritta. Il mondo è pieno di testi difficili, che è più saggio lasciar dormire negli archivi, per la curiosità ed il diletto dei pochi o in attesa di tempi migliori. La verità è che molte pagine di questo commento sono, a mio giudizio, tra le più belle ed interessanti della letteratura filoso-

[1] *Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇam*, *RSO*, XXXIV, 1959, pp. 163–182; XXXV, 1960, pp. 63–83.

[2] Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra* (*Tantrasāra*), trad. italiana di R. Gnoli, Torino, Boringhieri, 1960.

[3] *Luce delle sacre scritture* (*Tantrāloka*) di Abhinavagupta, a cura di R. Gnoli, Torino, Utet, I ed. 1972; II ed. 1980.

[4] *Corrections and Emendations to the text of Paratriṃśikāvivaraṇa*, *EW*, X, 1959, pp. 192–212.

fica in sanscrito, scritte in una lingua qua e là certamente ridondante, ma sempre vivace e possente, che rivela l'immediatezza dell'esperienza e la profondità di un pensiero originale che cerca di aprirsi un cammino, sia pur faticosamente talora, tra le strettoie della parola. Un ostacolo a parte, come ho accennato, è costituito da questo, che la tradizione manoscritta è insufficiente e corrotta. Tutti i manoscritti derivano, a mio parere, da un unico archetipo, miracolosamente sopravvissuto all'invasione islamica, come mi sembra dimostrino talune lacune, ugualmente presenti in tutte le copie. La diversità delle lezioni, più facili e più difficili, si spiega colla varietà dei copisti che non di rado hanno ceduto alla tentazione di glossare ed interpretare quanto non capivano.

Il *Paratriṃśikāvivaraṇam* è un commento ad un piccolo tantra, composto, nello stato in cui c'è giunto, da trentacinque stanze, chiamato *Parātriṃśikā* (la « Trentina della Suprema » o la « Trentina Suprema » o *Parātrīśikā*, La Suprema Signora dei tre o delle tre). Questo ultimo nome è probabilmente una creazione di Abhinavagupta, determinata dal fatto che egli pensava come a trentacinque stanze mal si addicesse il nome di trentina [5]. L'operetta, secondo che avviene in moltissimi tantra, si presenta sotto forma di un dialogo fra la Dea che interroga e Bhairava – Śiva nella sua forma tremenda – che risponde. La risposta del Tremendo alla Dea che lo interroga (stanze 1, 2, 3a) contiene una breve cosmologia (stanze 5–9a), la spiegazione della « natura suprema », del « cuore », dell'assoluto, il quale si identifica, come vedremo, coll'omonimo celebre mantra (stanze 9b–11, 21–25a), l'esposizione dei poteri di esso mantra (stanze 11b–20), e l'illustrazione dei metodi con cui dev'essere adorato (stanze 26–34).

Il commento, nella sua stesura, è piuttosto disuguale, nel senso che esso insiste soprattutto sulle nove prime stanze, mentre le restanti sono spiegate in modo assai più succinto, talvolta anche più brevemente che nel commento breve, più regolarmente distribuito. Tale modo di procedere non è proprio di quest'opera, ma, sia pure in misura minore, lo ritroviamo anche in altre esegesi abhinavaguptiane, tanto

[5] Vedi sotto, p. 17. Vedi anche Addenda, p. 311.

che egli stesso sentì il bisogno di giustificarlo in una delle stanze finali del suo commento alla *ṭīkā* di Utpaladeva alla *Pratyabhijñākārikā* [6], dicendo, in sostanza, come nell'interesse dei discenti, l'autore è autorizzato a restringersi su alcune cose, a dilungarsi su altre, a introdurne altre nuove e ad eliminarne alcune. Secondo il colofone, il commento equivale, per estensione, a 1900 śloka.

Come accade della maggior parte dei tantra, l'epoca della redazione della *Parātriṃśikā* è ignota e l'unica cosa che di esso può dirsi è che già nel IX–X secolo era, in Kashmir, uno dei testi più venerati e studiati, oggetto di commenti anche prima di Abhinavagupta. Il più importante di questi fu la *vivṛti* di Somānanda, il maestro di Utpaladeva, che Abhinavagupta sostiene di seguire e spiegare nel suo commento [7]. Taluni passi difficili del commento abhinavaguptiano, di cui non sempre comprendiamo l'intrinseca necessità, son dovuti probabilmente proprio al fatto che il commento di Somānanda è andato perduto, e che, quindi, non ne possiamo seguire l'interpretazione. Altri maestri che si occuparono di quest'opera, furono Bhavabhūti e Kalyāṇa, di cui per altro nulla sappiamo, menzionati da Abhinavagupta nel *Tantrāloka* [8]. Le critiche mosse da Abhinavagupta, nel corso del suo commento, ad interpretazioni precedenti, non portano nome e quindi non sappiamo se si riferiscano a costoro o ancora ad altri esegeti. Dopo di Abhinavagupta, la *Parātriṃśikā* fu oggetto di un breve commento composto da un cotale Lakṣmīrāma alias Lasakāka (XVIII–XIX sec.) [9]. Abhinavagupta scrisse sulla *Parātriṃśikā* anche un altro commento più breve, chiamato *Anuttaratattvavimarśinī* o *Anuttaravimarśinī* o anche *Laghuvṛtti*, da me studiato e tradotto già anni or sono in italiano [10] e su cui avrò occasione di tornare più in là. Per un curioso destino, nessuna di queste due opere sembra aver

[6] *IPVV*, III, p. 406, stanza 7.

[7] Vedi sotto, l'Indice delle citazioni, p. 305; K. Ch. Pandey, *Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba, 1963, p. 162.

[8] *TA*, XIII, 149; Pandey, *op. cit.*, p. 45.

[9] Vedi Pandey, *op. cit.*, pp. 45–46. Il commento di Lakṣmīrāma è stato edito nella KSTS, 69, nel 1947.

[10] *La Trentina della Suprema* (*Paratriṃśikālaghuvṛtti*), trad. ital. di R. Gnoli, Torino, Boringhieri, 1965. Un'altra traduzione di quest'operetta (edita nella KSTS, 68, 1947) è poi apparsa in francese. *La Parātriśikālaghuvṛtti*, texte traduit et annoté par

avuto gran fortuna in Kashmir. Passi del *vivaraṇam*, colla sola eccezione di Kṣemarāja e di Śivopadhyāya (secolo XVIII) [11] non son mai citati nelle opere dei successivi studiosi kashmiri, nè ricordo di averlo visto menzionato altrove [12].

Lo stesso silenzio avvolse in Kashmir il commento breve, che fu invece letto, studiato e parafrasato nell'India meridionale, quando sotto i Cola cominciarono a diffondersi le opere e le teorie dei grandi pensatori Kashmiri. Il commento breve è infatti ripetutamente citato da Maheśvarānanda nella *Mahārthamañjarī* [13] e nell'anonimo commento alla *Īśvarapratyabhijñākārikā*, conservato manoscritto nella biblioteca di Madras [14].

Il commento lungo alla *Parātriṃśikā* è la prima opera d'una certa mole di Abhinavagupta fino a noi pervenuta, precedente sicuramente al *Tantrāloka*, dov'è citato [15], e, con ogni probabilità, al *Mālinīvijavārttikam*. Già prima della composizione di questo commento la sua fama di pensatore e di esegeta era tuttavia ben affermata. Oltre a taluni *stotra*, nel corso del *vivaraṇam* egli cita infatti quattro sue opere esegetiche su differenti scuole e correnti, ossia la *Kramakeli*, il *Padārthapraveśanirṇaya*, la *Pūrvapañcikā* e lo *Śivadṛṣṭyālocana* [16]. Nessuna di queste opere ci è pervenuta.

André Padoux, Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1975. Vedi su quest'opera, l'esauriente recensione di R. Torella, *RSO*, LIV, 1980, pp. 171–200.

[11] Nel suo commento al *Vijñānabhairava*, 70.

[12] Il commento di Kṣemarāja agli *Śivasūtra*, II, 7 è praticamente un riassunto delle pp. 167 sgg. di quest'opera. Un riassunto delle pagine iniziali del commento abhinavaguptiano sono anche le linee introduttive del commento di Kṣemarāja al *Vijñānabhairava*, pervenutoci solo parzialmente. Nel *Tantrāloka*, IX, 313 Abhinavagupta stesso si riferisce inoltre all'*Anuttaraprakriyā*, che, come si ricava dal contesto, corrisponde appunto al *vivaraṇam*.

[13] Vedi su queste citazioni la *Trentina della Suprema* (ed. cit.), *passim*.

[14] Vedi su questo commento, il Pandey, *op. cit.*, p. 266. Della *Laghuvṛtti* esiste una parafrasi in versi di ignoto autore, la *Parātriśikātātparyadīpikā*, redatta forse nell'India meridionale. Essa è stata pubblicata nella KSTS, 74, 1947.

[15] Vedi sopra, nota 12. Karṇa, discepolo prediletto di Abhinava, era ancora vivo durante la stesura del *vivaraṇam* (stanze finali, 7) e del *Mālinīvijayavarttikam* (I, 11). Nelle stanze finali del *Tantrāloka*, Abhinavagupta ne lamenta invece la morte (XXXVII, 65).

[16] Vedi sotto, l'Indice delle citazioni, p. 300.

Le scuole o correnti soteriologiche scivaite che prosperavano nel Kashmir intorno al IX–XI secolo erano, in effetto, molteplici. Oltre quella del Trika, cui, come vedremo, appartiene la *Parātriṃśikā*, (e del cui nome ci si valse, in prosieguo di tempo, per designare globalmente le scuole scivaite monistiche kashmire) le più importanti erano quella che faceva capo a Vasugupta e al suo discepolo Kallaṭa, cui dobbiamo gli *Śivasūtra* e la *Spandakārikā* e che possiamo chiamare la scuola dello *spanda* o « movimento », « vibrazione » [17]; quella della *Pratyabhijñā* o « riconoscimento », formulata da Somānanda e perfezionata poi da Utpaladeva, l'autore della *Pratyabhijñākārikā* [18]; quella del Kula, l'insieme o famiglia delle energie (*śakti*) divine, che fu insegnata ad AG da Śambunātha [19]; quella del Krama, una scuola esoterica i cui primi maestri provengono dall'Uḍḍiyāna o Swat e che inspirò le prime opere – non pervenuteci – di Abhinavagupta [20]; e quella, infine, a cavallo dello scivaismo e del vi-

[17] Degli *Śivasūtra* ci sono pervenuti due commenti, uno di Bhāskara (KSTS, 4, 1916) e l'altro di Kṣemarāja (KSTS, 1, 1911). Gli *Śivasūtra* col commento di Kṣemarāja sono stati recentemente tradotti da Jaideva Singh, *Śivasūtras*, Delhi 1979, e, in ital., da R. Torella, *Vasugupta, Śivasūtra*, Roma, Ubaldini, 1979. La *Spandakārikā* è stata commentata più volte, da Kallaṭa stesso (KSTS, 5, 1916), da Rāmakaṇṭha (KSTS, 6, 1913), da Utpalavaiṣṇava (Vizianagram Sanskrit Series, XIV, 1898: ristampata senza varianti in *Tattvasaṃgraha* I, pp. 83–128, Benares, 1970). Il commento di Kallaṭa è stato da me tradotto in ital. in *Testi dello Śivaismo*, Torino, Boringhieri, 4962. Di quello di Kṣemarāja una buona traduzione è quella di Jaideva Singh, *Spandakārikā*, Delhi, Motilal Banarsidassi 1980.

[18] La *Śivadṛṣṭi* di Somānanda, insieme colla parte pervenutaci del commento di Utpaladeva (dal I al IV cap.) è edita in KSTS, 55, 1934). Due capp. della *Śivadṛṣṭi* (il I e il II) son stati da me tradotti rispettivamente in *EW*, 8, 1957, pp. 16–22, e *RSO*, 34, 1959, pp. 55–75. Della *Pratyabhijñākārikā* vi sono quattro edizioni: 1) colla *vṛtti* di Utpaladeva, KSTS, 34, 1921; 2) colla *vimarśinī* di Abhinavagupta, KSTS, 22, 33, 1918–21; 3) colla *vivṛti* di Abhinavagupta alla perduta *ṭikā* di Utpaladeva, KSTS, 40, 42, 45, 1938–43; col commento di Bhāskara, per cura di K. A. Subramanya Iyer e K. Ch. Pandey in Bhāskarī, Allahabad 1938. Nel terzo volume (Bhāskarī, III, Lucknow 1954) l'opera è stata per intero tradotta in inglese.

[19] Vedi su questo ed altri maestri di Abhinavagupta, la mia nota in *Luce delle Sacre Scritture*, ed. cit., pp. 876 ss.

[20] Vedi su questa scuola *Luce delle Sacre Scritture*, ed. cit., p. 42 e il *Canto del Beato* (*Bhagavadgītā*), da me tradotto col commento di Abhinavagupta (Torino, Utet, 1976), p. 65. La scuola Krama, recentemente è stata fatta oggetto di un approfondito studio da parte di Navjivan Rastoji, *The Krama Tantricism of Kashmir*, vol. I (il secondo non è ancora uscito), Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

ṣṇuismo, che fa capo a Vāmanadatta, l'autore del *Saṃvitprakāśa*[21]. Tutte queste scuole non sono isolate fra loro. Gli stessi maestri insegnavano ora l'uno ora l'altro testo. Somānanda scrisse così, oltre la *Śivadṛṣṭi*, un commento alla *Parātriṃśikā*, ora perduto, ma venerato e seguito da Abhinavagupta. Vāmanadatta, ufficialmente Viṣṇuita, citava stanze d'un tantra scivaita, che avremo occasione di incontrare sovente, il *Vijñānabhairava*[22]. Utpalavaiṣṇava, discepolo diretto o indiretto di Vāmanadatta, commentava la *Spandakārikā*, citando ugualmente testi viṣṇuiti e scivaiti. D'un altro maestro, Śaṅkaranandana, non sappiamo neanche se fu prima buddhista e poi scivaita o viceversa o tutte e due le cose insieme. Cert'è che sue opere sono tradotte nel Tanjur ed altre citate da autori scivaiti, a conforto delle loro dottrine[23]. Questa comunanza ideale di interessi e di insegnamenti non implica un accordo totale, e, qua e là, non mancano critiche e controversie. Somānanda dedica un capitolo intero della sua *Śivadṛṣṭi*[24] a confutare un discepolo di Kallaṭa, Pradyumnabhaṭṭa, autore del *Śaktistotra*, che aveva, a suo dire, battuto eccessivamente l'accento sulla *śakti* o potenza, a detrimento di Śiva. L'interpretazione data da Bhāskara e da Kṣemarāja (discepolo di Abhinavagupta) agli *Śivasūtra* varia notevolmente[25]. Vāmanadatta è riconosciuto e citato sì come

[21] Vāmanadatta, devoto viṣṇuita ma apprezzatore anche di testi scivaiti, visse probabilmente 2 o 3 generazioni prima di Abhinavagupta. La sua principale opera è il *Saṃvitprakāśa*, di cui si conserva un ms. nel Sanskrit Mss. Department di Srinagar (un altro ms. si trova nell'Hindu University di Benares: ambedue son tuttavia copie di un unico originale). Altre sue operette, sempre colà conservate, sono la *Svabodhodayamañjarī*, il *Bodhavilāsa* e lo *Dvayasaṃpattivārttikam*, da me pubblicato in *Gururājamañjarikā, Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli 1974, pp. 451–455. Seguace di Vāmanadatta fu il visnuita Utpalavaiṣṇava, predecessore probabilmente di Abhinavagupta, il quale scrisse un commento alla *Spandakārikā* di Kallaṭa (vedi sopra, nota 15).

[22] Il *Vijñānabhairava*, edito nella KSTS, 8, 1918, con un commento parzialmente di Ksemarāja ed integrato da Sivopadhyāya, è stato recentemente tradotto in francese da L. Silburn. ed in inglese da Jaideva Singh.

[23] Vedi su questo importante maestro Kashmiro la mia nota in R. Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti* (Roma, SOR, 1960), Introd., pp. XXV–XXVI. Su Śaṅkaranandana vedi anche recentemente l'articolo di G. Buhnemann, *Identifizierung von Sanskrittexten Śaṅkaranandanas*, *AIPh*, XXIV, 1980, pp. 191–198.

[24] *Śivadṛṣṭi*, cap. III.

[25] Vedi la citata trad. degli Śivasūtra fatta da R. Torella, passim.

un'autorità, ma quasi a malincuore, a causa delle sue dichiarate propensioni viṣṇuite. Tutti quanti erano infine concordi ad attaccare le scuole scivaite dualistiche, anch'esse fiorenti in Kashmir. Narāyaṇakaṇṭha e Rāmakaṇṭha, che avranno tanto fortuna nel sud dell'India, erano entrambi kashmiri [26].

Di tutti questi pensatori, il più versatile e geniale fu Abhinavagupta. Egli seguì maestri e docenti di tutte queste scuole ed altre ancora. I loro insegnamenti confluirono, in lui, in una visione unica, ugualmente sorretta da fervore religioso e filosofico rigore. Per lui tutti questi insegnamenti sono l'irradiazione d'uno stesso inesauribile patrimonio spirituale che si modula ed esprime variamente, secondo l'indole e le propensioni del discepolo che ad esso si rivolge. Non solo. Nell'iter ascensionale dello stesso discepolo ciascuno di essi può avere la sua importanza e funzione speciale. Negli scritti di Abhinavagupta sono così non soltanto interpretazioni ed accenni a tutte queste scuole e maestri, ma al Krama, al Trika ed alla Pratyabhijñā egli dedicò più d'un'opera esclusiva. Queste sono per il Krama la *Kramakeli*, un commento ora perduto al *Bhaṭṭārakastotra* o *Kramastotra*; per il Trika, i due commenti, lungo e breve, alla *Parātriṃśikā* [27]; e, per la *Pratyabhijñā* il commento all'opera intera di Utpaladeva e quello alle sole stanze. Queste due ultime opere, di interesse prevalentemente filosofico, sono probabilmente, l'ultima fatica di Abhinavagupta. Precedente ad esse, dov'è da lui stesso citato [28], è la sua maggiore opera religiosa, il *Tantrāloka*, dov'interpreta, alla luce del monismo scivaita di Somānanda e di Utpaladeva, non solo tutte le scuole menzionate, ma anche molteplici āgama e tantra scivaiti.

La *Parātriṃśikā*, come abbiamo detto, è il testo più autorevole e venerabile della scuola del Trika o della Triade, cosiddetta dall'importanza che hanno in essa gli schemi triadici [29]. In essa il tutto è

[26] Vedi p. es. Pandey, *op. cit.*, pp. 173–176.

[27] Vedi sopra, p. IX, e nota 10.

[28] Vedi l'*IPVV*, I, 33, 159, 164, 165, 168; III, 259, 279.

[29] Altre opere espressamente appartenenti alla scuola Trika, quali il *Trikatantrasāra* (alias *Mālinīsāra, Sāra, Tantrasāra, Trikasāra, Trikahṛdaya*) il *Trikaratnakula*, etc., ripetutamente citate da Abhinavagupta, e, probabilmente, d'un carattere più espositivo, non ci sono pervenute. Il *Trikasāra*, secondo Bhāskara, *Śivasūtravārttikam*, II, 2, constava di 6000 stanze.

diviso in tre piani o stadi, chiamati Śiva, Śakti e Nara (uomo), corrispondenti alle tre potenze divine Parā, Parāparā ed Aparā (Suprema, Suprema–Infima ed Infima). Il concetto essenziale di questa scuola è apparentemente quello di una divinità suprema trascendente (*akula*) ed insieme immanente (*kula*) in tutte le cose, chiamata « Senza Superiore » (*anuttaram*), la quale si esplica ed afferma nel tutto attraverso i tre stadi anzidetti. I riti esteriori, almeno stando alla *Parātriṃśikā*, sembrano aver avuto, in questa scuola, poca importanza. Essi hanno una sussistenza soprattutto interiore. Secondo la *Parātriṃśikā* la vera iniziazione, la vera offerta al fuoco, il vero yoga, etc. etc., son fatti interiori che il discepolo deve incessantemente ricreare dentro di sè. L'unico rito esteriore necessario, secondo la tradizione accettata da Abhinavagupta, è quello del *pavitrakam*, nel quale si appendono, in certe epoche definite, ghirlande di fiori e d'altro all'immagine della divinità. Dello yoga si fa accenno solo nella stanza 33, come di pratica consigliata, ma non essenziale. L'evoluzione dei vari *tattva* o princìpi non differisce gran che da quella esposta nel *Tantrāloka* e nel *Tantrasāra* di Abhinavagupta e da noi ivi tradotta e discussa. Le differenze riguardano solo punti minori. Degna di nota, in questo proposito, è la diversa concezione dei sei princípi e contemporaneamente potenze che restituiscono all'io, caduto preda del sonno di māyā, della forza d'illusione, da lui stesso creata, una particella dell'onnipotenza, onniscienza, pienezza, eternità e onnipresenza perdute [30]. L'io risvegliatosi da cotesto sonno, si ritrova sì in possesso delle sue antiche qualità, ma in forma invilita, inferiore. Una limitata capacità di agire e di conoscere, attaccamento, tempo e necessità tengono adesso il posto delle potenze originali. Questi sei príncípi – compreso il primo, māyā o la forza d'illusione –, che restituiscono all'io parte dei suoi poteri e ne limitano allo stesso tempo la libertà, son chiamati, per questa ragione, col nome di « corazze » o « tuniche » (*kañcuka*). E questa è la concezione classica. Nella Trentina questi sei princípi, non più chiamati « corazze », ma « sostegni » (*dhāraṇā*), son ridotti al numero di quattro, ossia, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, forza, conoscenza impura, māyā ed attaccamento. L'anima li-

[30] Vedi Kṣemarāja, *Parāpraveśikā* (KSTS, 15, 1918), p. 8.

mitata (spiega Abhinavagupta nel commento breve con un paragone specialmente felice e frequentemente ripreso) [31] è « sostenuta » da essi a metà strada fra terra e cielo, come Trisaṅku, un personaggio mitico che, arrestato da Viśvāmitra nella sua caduta dal cielo, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del Sud. Questi quattro princípi sono infatti ambivalenti, e, se, da un lato, impediscono all'anima di ascendere nell'« etere della coscienza », di farsi uguale a Dio, le impediscono però, dall'altra parte, anche di cadere nell'inerzia della materia e divenire uguale alle pietre. I quattro sostegni sono simboleggiati dalle quattro semivocali Y, R, V e L.

L'altra differenza concerne i cinque princípi del « mondo » puro–impuro, i quali comprendono qui anche i due principí Śakti e Śiva, solitamente considerati come puri (l'io puro, Bhairava, il Tremendo è considerato qui fuori dalla serie dei princípi) [32], e sono omologati ai cosiddetti cinque *brahman* o formule sacre, identificate coi cinque volti di Śiva, rispettivamente chiamati Sadyojāta, il « Nato Adesso », Vāmadeva, il « Dio Splendente », Aghora, il « Non terrifico », Tatpuruṣa, il « servo », Īśāna, il « sovrano ». La storia di questa concezione è complicata. I cinque *brahman* sono, com'indica il nome, cinque formule magico–rituali, dedicate a Śiva–Rudra, le quali figurano per la prima volta nella *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, in appendice al *Taittirīya Brāhmaṇa* [33]. Più tardi questi cinque aspetti di Śiva–Rudra sono stati ipostatati in altrettanti suoi volti. Nella *Parātriṃśikā* questi cinque *brahman*, corrispondenti ai fonemi Ś, Ṣ, S, H, KṢ, sono da Abhinava identificati coi princípi del mondo puro–impuro. La possibile obiezione che il terzo di essi, Aghora – Sadāśiva, nell'ordine dei prin-

[31] Vedi *La Trentina Suprema* (ed. cit.) p. 59 (nel testo, p. 7). Il paragone è ripreso sia dalla *Paryantapañcāśikā*, st. 37, sia dalla *Mahārthamañjarī*, p. 50.

[32] Bhairava, trascendente ed immanente, è in questa scuola l'io stesso, la coscienza, che si esprime nel tutto. Su Bhairava, oltre gli *Śivasūtra* (ed. cit.) e il *Tantrāloka* (vedi l'indice) e questa stessa opera, passim, vedi anche recentemente, gli studi di Stietencron, H. von, « *Bhairava* ». *ZDMG* Supplement I, Vortrage, Teil 3 (1969) 863–71, e Stella Kramrisch, *The Presence of Śiva*, Princeton, 1981, pp. 250–300.

[33] Queste formule sono state da me tradotte in *Testi dello Śivaismo* (ed. cit.) dove ho seguito di proposito il commento di Kauṇḍinya. Una traduzione parzialmente diversa di esse può vedersi nella *Mahā Nārāyaṇa Upanisad*, ed. e trad. da J. Varenne, Parigi, 1960.

cipi – è costituito dal fonema S e che questo rappresenta a sua volta il nudo *ens* conoscibile, *sat*, non imbarazza minimamente il nostro esegeta. Sadāśiva (o, com'è anche chiamato Sādākhya) è quel principio dove, nell'orizzonte dell'io, comincia per la prima volta ad apparire l'immagine di un'oggettività, di un « questo », e, come tale, di un essere. L'essere, l'*ens* nella sua forma, per dir così, archetipica, non ancora disgiunto dall'io, ma pura immagine e propensione all'oggettività futura, risiede infatti per la prima volta in Sadāśiva, nel mondo puro–impuro [34].

L'attribuzione del termine di *dhāraṇā* ai fonemi YA, RA, LA, VA e di *brahman* ai fonemi ŚA, ṢA, SA, HA, KṢA è, tra i testi sciaviti a me conosciuti, peculiare della *Parātriṃśikā*. Questi stessi termini, attribuiti agli stessi fonemi ricorrono però in opere viṣṇuite (ricordo qui l'*Ahirbudhnya Saṃhitā* e il *Lakṣmītantram*) [35], da cui sono stati verosimilmente attinti dall'ignoto autore della *Parātriṃśikā*.

Fondamentalmente aberrante dagli altri testi, è nella *Parātriṃśikā* l'ordine dei fonemi e la corrispondenza di essi coi vari princípi. Mentre nelle altre scritture, subito dopo le sedici vocali, corrispondenti a Śiva, vengono le consonanti nel loro ordine naturale, cioè K, eccetera, fino a KṢ, qui esse si presentano nell'ordine inverso, cioè da KṢ, che corrisponde al principio immediatamente inferiore a Śiva, cioè la Śakti, fino a K, che equivale alla terra. Quest'anomalia non ha mancato di attrarre l'attenzione dei commentatori, che si sono dati a ricercarne la causa. La tesi di Abhinavagupta è interessante. Come abbiamo veduto, oltre il mondo della differenziazione, esistono altri due piani, quello dell'assoluta identità, pensiero puro e suprema vocalità – il cosiddetto piano supremo –, e quello dell'identità–diversità, corrispondente al piano supremo–infimo, ad un pensiero non più puro, ma inquinato dall'oggettività apparitura e, di conseguenza, ad una

[34] Vedi p. es. l'*IPV*, II, p. 191.

[35] Vedi l'*Ahirbudhnya Saṃhitā*, XVI, 83–87 e il *Lakṣmītantra*, XIX, 12–19a. L'*Ahirbudhnya Saṃhitā*, secondo F. Otto Schrader (*Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Adyar, 1916, 1973², pp. 110–114), risale, al più tardi, all'VIII secolo, ed è, con ogni probabilità, di origine Kashmira. Il *Lakṣmītantra* è assai più tardo, come, se non altro, dimostra il fatto che nel cap. XIV sono citate e parafrasate numerose stanze tratte dal *Saṃvitprakāśa* di Vāmanadatta.

vocalità di ordine inferiore chiamata tecnicamente col nome di Veggente. Questo piano inferiore dell'identità-diversità è paragonato da Abhinavagupta ad una specie di specchio, che accoglie riflesse e quindi, specularmente invertite, tutte le immagini o cogitazioni che vibrano nell'interno della vocalità suprema. La potenza che quivi era KṢ equivale, riflessa nella Veggente, al fonema opposto, cioè K, e inversamente K, che, nella vocalità suprema era il principio più basso di tutti, la terra, equivale, nella vocalità « veggente », al principio più alto, quello della potenza. L'assoluto, sembra voler dire Abhinavagupta dietro il velame di questa fantasia [36], implica un capovolgimento di tutti i valori. Quello che qui è A colà è Z e viceversa.

Il commento di Abhinavagupta non è un'opera per principianti o espositiva, come sono p.es. il *Tantrasāra* o il *Tantrāloka*, ma dà per scontata la conoscenza delle dottrine essenziali del monismo Kashmiro, dal Krama alla sistemazione filosofica di Utpaladeva, esposta nella sua *Pratyabhijñākārikā*, nella *vṛtti* e nella perduta *ṭīkā*. Abhinavagupta commenta le stanze ad una ad una, prendendo occasione da un concetto o da una parola a lunghi *excursus*, taluni dei quali possono noverarsi tra le sue pagine più belle e profonde. Nell'insieme, il commento ci si presenta come un insieme di riflessioni (*prasaṃkhyāna*) [37] sui principali temi della scuola. La nota dominante,

[36] Vedi sotto, pp. 144, segg.

[37] Il termine *prasaṃkhyāna*, frequentemente usato in quest'opera ha, in sanscrito corrente, di là da ogni connotazione tecnica, il senso di « riflessione », « attenta considerazione », etc.

In linguaggio vedantico, *prasaṃkhyānavādin* son coloro che, come Maṇḍana, Vācaspatimiśra, etc., sostengono che l'autorità delle scritture (*śabda*) conduce alla realizzazione del *brahman*, non direttamente, ma solo attraverso il medium della meditazione, dove, con questa parola si intendono la devozione, la contemplazione, lo studio, etc. Questa teoria fu combattuta da Sureśvara e dalla maggior parte della successiva speculazione vedantica. Da Abhinavagupta, *prasaṃkhyāna* è usato nel senso più ristretto e preciso di riflessione, meditazione, in contrapposizione allo yoga ed all'azione rituale. La via maestra, il mezzo per eccellenza che conduce alla realizzazione di Anuttaram è la riflessione e non lo yoga (concentrazione, etc.) o il rito. Questa riflessione continuata, « sottilissima », esita alla fine in una percezione saldissima, definitiva dell'onnipresenza di Śiva (vedi sotto p. 273; anche pp. 37-38 e *ŚDṛ*, VII, 5b-6).

Il termine *prasaṃkhyāna* occorre raramente in altre opere di Abhinava (vedi però *TA*, X, 275, 280). Il termine *prasaṃkhyānavatām*, usato da Utpaladeva nella sua *ṭīkā*

che riappare, con variazioni in molteplici modi, è quella che tutto è in tutto. L'io (*aham*), il Senza Superiore (*anuttara*), il Trascendente (*akula*) non solo è nel medesimo tempo tutte le cose, cioè il *kula*, ma tutte le cose singolarmente sono ad un tempo stesso ogni altra [38]. Parameśvara è l'io (*aham*), la coscienza, la suprema vocalità, di là da ogni limitazione e la potenza (*śakti*) la sua libertà stessa, il suo potere di emissione (*visarga*), attraverso la quale si manifesta come tutto. Nel potere di emissione, che si identifica colla forza stessa dell'io sono due aspetti, emissione da sè ed emissione in sè, cioè a dire riassorbimento. Questi due aspetti sono simboleggiati dalle parole *aham*, l'io in stato di evoluzione, e *ma-ha-a* (cioè, graficamente il contrario di *aham*,) che rappresenta l'io in stato di involuzione. L'io, la conoscienza è il cuore (*hṛdayam*) di tutte le cose, cioè a dire il fondamento di tutto, la forza (*vīrya*) dei mantra, i cui due momenti essenziali e complementari, quello evolutivo ed involutivo, sono rappresentati dai mantra *sauḥ* e *khphrem*, i due aspetti del mantra del cuore, dell'io stesso, corrispondente all'*aham* e *ma-ha-a* summenzionati. La liberazione, ottenibile in questa stessa vita, è la comprensione di questa realtà.

Nell'insieme, l'insegnamento della *Parātriṃśikā*, secondo l'interpretazione abhinavaguptiana (ma forse anche indipendentemente da questa) potrebbe definirsi *anupāya*, privo di mezzi di realizzazione

è da lui commentato con *sāvadhānānāṃ vivekināṃ viḍambhanābhīrūnāṃ ca*, cioè « coloro che sono attenti, discriminativi, timorosi di essere ingannati ». (*IPVV*, III, p. 89). Nella contrapposizione di *prasaṃkhyāna* a yoga è evidentemente un'eco di quella antica e ben nota di *saṃkhyā* a yoga. Basti qui ricordare la *Bhagavadgītā*, III, 3: « In questo mondo c'è una duplice strada, com'io prima ti dissi, o Arjuna, quella dello yoga della conoscenza per gli speculativi (lett. per i seguaci del Sāṃkhya), e quella dello yoga dell'azione per gli yoghin ». « Secondo il mondo (commenta Abhinavagupta), ci sono, com'è noto, due cammini, quello della conoscenza per gli speculativi e quello dell'azione per gli yoghin. Per gli speculativi l'elemento principale è la conoscenza e per gli yoghin l'azione ». Nella traduzione, per rendere *prasaṃkhyāna*, mi son valso costantemente di « riflessione ». Un termine affine a *prasaṃkhyāna* è quello, specificatamente buddhista, di *pratisaṃkhyāna*, (*pratisaṃkhyā* = Pali *patisaṃkhā*) « careful (point by point) consideration, through knowledge » (Edgerton, s.v.). Il termine ricorre anche in Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*, I[9] (ed. cit.): *śakyante hi kalpanāḥ pratisaṃkhyānabalena nivartayitum*. In questo contesto *pratisaṃkhyāna* è tradotto da T. Vetter con « konzentriertes Denken ».

[38] Vedi sotto, passim.

esterni, e, come tale, atto solo a discepoli spiritualmente molto elevati, « uno su centomila », come dice Abhinavagupta, a proposito dei seguaci del Kula [39]. Il concetto di *anupāya* o assenza di mezzi di realizzazione è bene spiegato da Abhinavagupta stesso, laddove, avendo esposto come, in questa dottrina non c'è meditazione di forme particolari, di loro attributi, etc., dice: « Ma (dirà qui alcuno) colui che desidera progredire, che desidera intendere il senso di questo Trika, come può allora progredire? Ma chi (io rispondo) chi va cercando questo? E che non progredisca! E che, se ha intenzione di progredire, si appoggi piuttosto alle prescrizioni del *Siddhātantra* e via dicendo ed alle contratte meditazioni, ecc. in essi descritte. Costui, infatti, non è qualificato al piano Senza Superiore, esente com'è di contrazioni. Questo di cui stiamo parlando è uno yoga indefettibilmente presente » [40]. La dottrina della *Parātriṃśikā*, dice significativamente Kṣemarāja [41], è del tipo *ekavīra*, « eroe solitario », esprimendo così come i mezzi esterni, tra cui innanzi tutto la potenza o *dūtī*, non sono necessari, ma possono essere visualizzati. In altre scuole (p. es. nel Kula) la *dūiī* è una donna o giovinetta che affianca il maestro nel rito [42].

Ma tanto basti. Questi che ho fatto son solo pochi accenni alla forma e contenuto del testo, non avendo io alcuna intenzione di ridire qui quanto ho già detto in altre opere, come il *Tantrasāra*, il *Tantrāloka*, etc. Quanto però non posso qui passare sotto silenzio è il metodo adottato da Abhinavagupta per commentare questo tantra.

Gli āgama o tantra sono, secondo la tradizione, la parola divina, trasmessa via via agli uomini, ma vibrante e splendente, in origine, in identità colla coscienza divina, coll'io. L'io, secondo queste concezioni, nella misura che è pensiero, coscienza, è anche parola, linguaggio, essenziato dei vari fonemi, che, nella forma pura, non percepibile all'udito, risiedono dentro di esso, ne costituiscono anzi la

[39] *TA*, XXIX, 1, 2; vedi anche sotto, stanze finali, 14. Sull'*anupāya* Abhinavagupta ha dedicato il II cap. del *TA* e del *TS*.

[40] Vedi sotto, p. 265.

[41] Vedi il commento al *Netratantra* (KSTS, 46, 61, 1926, 1939), vol. I, p. 274.

[42] Vedi su tutto ciò *TA*, XXIX, 96-166 a. n. 278.

natura, sono, insomma le sue potenze, che danno origine al tutto [43]. Le scritture, da noi studiate, costituite dai cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito, sono l'espressione, per dir così, materiale, del vario gioco dei fonemi divini, attraverso cui si esprime la libertà della coscienza. Oltre questi cinquanta fonemi, divisi in vocali e consonanti – misticamente semi e matrici –, sostiene Abhinavagupta in quest'opera, confortato dal testo sacro più venerato di questa scuola, il *Mālinīvijaya*, non esiste suono udibile alcuno [44]. Tutti i suoni, anche quelli apparentemente inarticolati, quelli degli animali, il rumore stesso del vento o del mare, nella misura che sono percepiti dall'udito, son costituiti da fonemi, riducibili ad essi [45]. Il potere di significazione, logicamente – non esistendo altro che i fonemi – non può quindi che spettare ad essi, singolarmente considerati, com'è dimostrato dal fatto che alcune persone, dotate di un'intuizione speciale, da un solo fonema, non importa in quale parte si trovi della parola, percepiscono l'intera parola [46]. In ogni fonema, assolutamente parlando, sono, da questo punto di vista, impliciti anche tutti gli altri, anche se in forma non distinta, e, per dir così, sommersa [47]. Di questa concezione Abhinavagupta si vale per giustificare quanto dice Patañjali negli *Yogasūtra*, che, cioè, coll'aiuto dello yoga, possiamo arrivare ad intendere le emissioni vocali di tutti gli esseri viventi, animali o non [48]. Non solo. Anche le etimologie, che nelle opere di esegesi vedica e negli āgama, son costruite, secondo il principio famoso del *Niruktam*, « in

[43] Vedi p. es. sotto, pp. 10–12, etc.

[44] Sotto, pp. 174, 189. Simili concezioni, con altra intenzione, le ritroviamo in certe speculazioni della scuola mīmāṃsica di Prabhākara. « Verbal Cognition therefore is that Cognition of things imperceptibje – i.e., not cognised by other Means of Cognition – which proceeds from Mind-Soul contact aided by the knowledge of ' Sounds '; the ' Sounds ' meant here being those in the form of letters; as there alone are audible by the ear; all sounds heard are in the shape of letters, there being no such thing as mere *Dhvani*, Indistinct Sound. The ' Sound ' therefore that is spoken of in this connection is only a composite of Letter-Sounds related to something (which form its Denotation); such indistinct Sounds as those of the crowing of birds is not really what is heard ». (*Ganganatha Jha*, *Pūrva-Mīmāṃsā in its sources*, Benares 1942, p. 128).

[45] Sotto, pp. 189–191.

[46] Sotto, pp. 239, 240.

[47] Sotto, pp. 198–199.

[48] Sotto, pp. 190, 191, 240.

base all'uguaglianza dei fonemi e delle sillabe »[49], trovano, alla luce di questa concezione, la loro logica giustificazione, nel senso che esse sono possibili solo se si ammette che i singoli fonemi son dotati di potere di significazione[50].

Tutte queste considerazioni teoriche che stanno alla base del metodo esegetico adottato da Abhinavagupta, non sono, in fondo, che il ragionato riflesso della consapevolezza, propria di ogni tempo e luogo, della diversità ed inesauribilità della parola divina. I testi sacri, non sono opera arbitraria dell'uomo, ma son pronunciati, come abbiamo veduto, da Dio stesso (Śiva, Viṣṇu, etc.) e si esprimono, nel nostro piano di coscienza, in sanscrito, la lingua sacra per eccellenza, lo strumento vocale attraverso cui Dio ci parla. Tra la parola nostra, che si estingue in un significato pratico ed ha un senso unico, inequivocabile, e la parola divina c'è una differenza immensa. La parola divina si basa anch'essa sulla convenzione (*saṃketa*, *samaya*), la quale, nella misura che è creata dal Signore stesso, ha un valore reale, ma è sentita come infinitamente più ricca della nostra, ha significati infiniti, che l'esegeta scopre via via ed espone secondo le esigenze dell'insegnamento ed il grado d'evoluzione dei suoi discepoli, senza lusingarsi egli stesso di scorgerli tutti. L'inesauribile ricchezza e le infinite possibilità, della parola divina si rivelano solo al Signore. Questo concetto è ripetutamente espresso da Abhinavagupta: « Chi può presumere di pesare il pensiero e le libere parole di Śiva, affermando temerariamente: ' questo significa ciò e ciò soltanto? ' Non mi vogliano dunque male i savi se, tra un'infinità di significati, io ho scelto solo quelli che mi son parsi (più importanti) »[51]. « La *Parātriṃśikā* (egli dice altrove), come vogliono i maestri, è un *sūtra*, il *sūtra* del Senza Superiore e la parola *sūtra* deriva da questo, che contiene in sè significati infiniti »[52].

Concezioni simili le ritroviamo, indubbiamente, anche nell'esegesi scritturale occidentale, e, genericamente, si può dire che l'idea dell'ine-

[49] *Niruktam*, I, 2. Vedi sotto, pp. 17; 241.
[50] Sotto, p. 241.
[51] Vedi sotto, p. 278, stanze finali, 2. Vedi anche p. 215.
[52] Vedi sotto, p. 276.

sauribilità della parola divina è identica. « *Divinae paginae libros ... tanta gravitate legendos forte concesserim, eo quod thesaurus Spiritus sancti, cuius digito scripti sunt, omnino nequeat exhauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multiplicitas mysteriorum intrinsecus latet* ». Se queste parole di Giovanni di Salisbury [53] (ho scelto solo un esempio tra altri infiniti), nella loro generalità, si possono adottare benissimo all'esegesi abhinavaguptiana e ad altre molteplici dello stesso genere, tra l'esegesi scritturale occidentale e quella indiana c'è tuttavia un'innegabile differenza di fondo. A differenza dell'esegesi della scrittura, com'è stata condotta in Occidente, dove l'elemento prevalente è una pluralità di sensi spirituali (anagogico, allegorico, ecc.), l'esegesi indiana è piuttosto caratterizzata da una pluralità di sensi letterali, che coesistono insieme senza escludersi ed anzi sovente sovrapponendosi, e, per dir così, incrociandosi. Questo diverso atteggiamento davanti ai testi sacri è dovuto ai diversi medium linguistici dell'Occidente e dell'India. Il fatto che in Occidente si sia sì sentita la parola divina come inesauribile, ma sia stata, nel contempo, interpretata attraverso una pluralità di sensi spirituali e raramente attraverso una molteplicità di sensi letterali, si deve, credo, all'assenza di una lingua base, di riconosciuta origine divina (tranne, s'intende, l'ebraico), che legittimasse, colla sua origine stessa, l'inesauribilità della lettera. Non è certo un caso che l'interpretazione letterale, spesso sillaba per sillaba, nella sua molteplicità di significati, si sia esercitata soprattutto a proposito del testo ebraico della Bibbia (l'ebraico è la lingua primitiva, perfetta, parlata in Paradiso dagli angeli e, in futuro, nella Gerusalemme celeste), poco importa se in ambienti ebraici o cristiani.

Ma torniamo all'esegesi abhinavaguptiana della *Parātriṃśikā*. Il sacrificio, i suoi strumenti, il rito stesso, si dissolve, nella sua realtà positiva, storica, negli infiniti sensi delle parole. Il devoto non ha obbligo alcuno e gli resta a sostegno solo la parola divina, la quale, a differenza dall'umana, ha, come abbiamo visto, sensi infiniti; e di

[53] Citato da H. de Lubac, *Exégèse Médiévale, Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959–1962, vol. IV, p. 89. I volumi di H. de Lubac sono il contributo più importante alla storia dell'esegesi scritturale occidentale.

mano in mano che si addentra in questi sensi, « riflette » (*prasaṃkhyā-*) su di essi, il sacrificio, i fiori, l'acqua ed ogni rito, diventano per lui solo i segni, i simboli mutevoli, i riflessi lusori e perpetuamenti cangianti di un'unica realtà, che è tutto in tutto. In questo mondo di assoluta libertà, in queste immagini speculari che s'interpenetrano e giocano le une con le altre, senza alcuna immagine reale, positivisticamente immaginata, che le determini, il devoto non ha più sostegno alcuno, se non il movimento incessante e mutevole della sua stessa coscienza, dell'io, *aham*, che si identifica con il tutto. Le immagini, i sostegni, i mezzi delle altre scuole si dileguano dissolti nella fiamma dell'io. La rappresentazione stessa d'uno scopo, come abbiamo veduto, più non esiste o se esiste, il discepolo non è qualificato al Trika.

La concezione abhinavaguptiana dell'inesauribilità del linguaggio divino risulta infine chiarissima se confrontiamo il commento lungo ed il commento breve. In quest'ultima opera, lungi dal riassumere o trascegliere tra i significati attribuiti alle varie parole espressioni stanze nel commento lungo, egli ne escogita altri completamente diversi.

Tutti questi significati, che il maestro scopre via via nella parola divina, non sono, ovviamente, dovuti all'arbitrio dell'esegeta, ma avallati e giustificati da regole ed artifici grammaticali [54]. La grammatica della lingua sacra per eccellenza, il sanscrito, è uno strumento che il Signore ha messo a disposizione dell'uomo per meglio comprendersi e recuperarsi, alla fine, in tutta la sua pienezza. « La migliore austerità di tutte (dice Bhartṛhari all'inizio del suo *Vākyapadīyam* [55]), la più vicina al *brahman*, è la disciplina chiamata Grammatica, la prima fra le scienze ausiliarie del Veda: così hanno dichiarato i saggi. Questa disciplina è la via più breve per il raggiungimento della suprema essenza della Parola poi differenziatasi, della più santa di tutte le luci ».

[54] Qua e là, qualche violenza alla grammatica ed anche al testo non manca. « *In sacra pagina* (diceva un teologo medievale) ... *constructio non subjacet legibus Donati* ... *Vocabula a propriis significationibus peregrinantur et novas admirari videntur* » (citato da H. de Lubac, *op. cit.*, vol. III, p. 96.)

[55] *VP*, I, 11, 12.

Oltre che delle molteplici risorse della grammatica sanscrita, l'esegesi abhinavaguptiana si vale largamente anche dell'etimologia, che, come ho accennato, si fa in base all'uguaglianza delle sillabe e dei fonemi [56].

Quello che, a prima vista, può sembrare un metodo esegetico artificioso e quasi vaneggiante, acquista, in tal guisa, alla luce di queste concezioni, una sua necessità e coerenza logica. Il punto di base, è, ripeto, la differenza tra il linguaggio ordinario e quello religioso, la quale, secondo me, è un fatto universale ed oggettivo, così come quella che esiste tra il linguaggio pratico, transitivo e quello poetico, che non si esaurisce nella trasmissione del significato, ma, come diceva Valery, risorge di continuo dalle sue ceneri [57]. Ovviamente, come il linguaggio poetico è muto per chi non ha avuto l'educazione conveniente e non è dotato della sensibilità adatta (e questo Abhinavagupta lo esprime benissimo nelle pp. 45–50 di quest'opera), così quello religioso richiede, per essere inteso nella sua ricchezza, una sensibilità particolare e la ferma adesione a quella certa organica visione del mondo, che si traduce attualmente in una determinata scuola religiosa (*prasiddhi*) [58]. Il linguaggio religioso non parla a chi è preda del dubbio e colui che è privo di questa *prasiddhi*, di questa convinzione, è simile a chi sia sprovvisto di un qualche organo essenziale per la comprensione della realtà [59]. Il linguaggio religioso, per sua natura, parla, insomma, solo al credente. Egli solo ne scopre via via l'infinita ricchezza.

[56] Vedi sopra, nota 45 e sotto, pp. 17, 241.

[57] Sulla speculazione estetica ed il linguaggio poetico in India, vedi i miei volumi *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, II ed., Benares, Chowkamba, 19 e *Udbhaṭa's Commentary on the Kāvyālaṃkāra of Bhāmaha*, Roma, RSO, 1962, pp. XXIII–XXXIII. Di recente pubblicazione è il volume *Dhvanyāloka*. I principi dello Dhvani, a cura di V. Mazzarino, Torino, Einaudi, 1983.

[58] Vedi sul concetto di *prasiddhi*, *TA*, XXXV, passim.

[59] *IPVV*, III, p. 96.

2. *L'edizione*

L'unica edizione del *Parātriṃśikāvivaraṇam* è quella curata da Mukunda Rāma Shāstrī per la KSTS, No. XVIII, 1918. L'editore si giovò di tre manoscritti da lui descritti colle parole seguenti [60].

« The first MS. [K] of which a copy was made, was the one belonging to Rājānaka Sudarshana, a well known Sanskrit scholar of Srinagar. It is written on Kashmīrī paper in Shāradā characters, and bears 1895 anno Vikramī (1838 A. D.) as the date of its transcription. It is by no means accurately written. There are sundry mistakes to be met with throughout and many of its leaves, here and there, are also missing.

The second but the most useful MS. [Kh], I am informed, pertains to the collection of MSS. which one Revatī Ramana of the Deccan got copied during his stay in Kashmir, it being not known exactly when. On his lamentable death which closed his scholarly career, these MSS. fell into the hands of his servants, and it was from one of them that I bought this MS. along with many others. It is generally correct and the many marginal notes in it solve many a mystery for the scholar.

The third MS. [G] used in collation was obtained some three years ago. It is written by one Rāma Kaula in Shāradā characters and consists of 137 loaves of very old Kashmīrī paper with an average of 14 lines on a page. Though it bears several finishing touches from Paṇḍit Sāhib Rāma, a famous Kashmīrī scholar's pen, some mistakes creep into it unnoticed. The aforesaid scribe, viz., Rāma Kaula, himself adds at the end of the MS. that he finished copying it out on Wednesday, the seventh day of the bright half of the month of Bhadūn, 1887 anno Vikramī, corresponding to 1830 A. D. Though this MS. contains some marginal notes also, it cannot for that reason only claim to be equally useful with the foregoing one ».

Oltre che di questi manoscritti, l'editore fa manifestatamente uso di due altri mss. da lui non descritti, segnati nell'apparato critico colle sigle Gh e Ṅ.

60 Ed. Cit., p. 1, 2.

Quando, parecchi anni orsono, cominciai a studiare quest'opera, mi accorsi che, se la maggior parte dei passi più difficili e corrotti potevano essere risolti e risarciti in base ad una comparazione interna e ad altre opere dello stesso autore, per altri si richiedeva l'apporto di nuovo materiale manoscritto.

Di gran giovamento mi è stato, in questo proposito, il ms. conservato nell'India Office [61], segnato colla signa Ṅ1. Questo ms., generalmente corretto, è scritto in devanāgarī e risale più o meno alla metà del secolo XIX. Numerose lezioni, accettate in questo ms., sono decisamente migliori di quelle preferite da Mukunda Rāma Shāstrī, che si è soprattutto basato sul ms. Kh, ricco di *lectiones* apparentemente *difficiliores*, ma in realtà dovute alla penna di qualche pandit troppo zelante. Altri tre o quattro mss. conservati nel Research Department di Srinagar ripetono essenzialmente quelli usati da Mukunda Rāma Shāstrī e mi sono stati di scarsa utilità. Recentemente, il dott. R. Torella mi ha procurato una copia del ms. del Bhandarkar Institute di Poona. Il ms. è cartaceo, risale alla prima metà del secolo XIX, e presenta notevoli affinità col ms. dell'India Office. Nelle note è stato citato distesamente colla dizione « Ms. di Poona » [62].

Nell'apparato critico ho notato le varianti di qualche conseguenza, omettendo quelle dovute ad ovvi errori di grafia, al saṃdhi, ed infine quelle concernenti la punteggiatura, che, sia nell'edizione, sia nei mss. è quanto mai irregolare e non di rado errata. Non notati generalmente sono anche quelle dovute, nell'Edizione, ad erronee divisioni delle parole ed alla mancata notazione dell'*anusvara*, la quale è assai oscillante anche nei mss. Tanto per fare un esempio, nell'Edizione ed in taluni mss. leggiamo, a p. 223, l'espressione *ānandendriyaniḥsaraṇadhāmatrikoṇakandādhoviniviṣṭacittaniveśāt*, da me correttamente divisa in *ānandendriyaniḥsaraṇadhāma trikoṇaṃ kandādhoviniviṣṭaṃ cittaniveśāt*, senza registrare la divisione delle parole e l'aggiunta dei

61 *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office*, No. 2526 (Foll. 78; size 10 in by 4½ in.; fair Devanāgarī writing of about 1750 A. D. Nine lines in a page).

62 Vedi su questo ms. G. Buhler, *Detailed Report of a tour in search of Sanskrit Manuscripts made in Kashmir, Rajaputana and Central India*, Bombay 1887, no. 460.

due *anusvara* nell'apparato critico, essendomi parse, tali omissioni, di ordine puramente grafico e facilmente restituibili la mercè d'una attenta lettura.

Nel testo, le parole delle stanze della *Parātriṃśikā* sono state intenzionalmente stampate di seguito, senza separazione tra l'una e l'altra, la quale avrebbe imposto di necessità una scelta arbitraria di questo o quel significato fra quelli proposti da Abhinavagupta.

Nella traduzione delle stanze, mi sono limitato a renderne il senso, qual'esso può parere ad un lettore spregiudicato. Esse sono state stampate in caratteri maiuscoli e fra parentesi quadre. I vari significati attribuiti da Abhinavagupta a questa o quella espressione sono facilmente ricavabili dalla lettura del commento.

Le referenze e i rimandi, nel testo e nella traduzione, sono alle pp. dell'ed. della KSTS, notati in margine.

Mi sarà certamente imputata, nell'edizione di quest'opera, una non piccola menda. Come alla fine d'ogni capitolo del *Tantrasāra*, Abhinavagupta intramezza qua e là il testo sanscrito con alcune linee o stanze di riassunto in lingua non sanscrita. Questi pochi passi, privi di *chāyā* [63], non più intesi dai pandit kashmiri, ci sono pervenuti in forma perloppiù assai corrotta [64], tali in ogni modo che neanche uno è stato da me compreso per intero, nonostante molte parole siano riconoscibili. Non capendoli, non ho, evidentemente, potuto correggerne il testo. Questi passi son stati, quindi, da me raccolti in facsimile in fondo al volume, coll'augurio che qualche studioso, più di me dotto e fortunato, possa riuscire a decifrarli. Tutti i pandit Kashmiri, da me consultati, e così pure vari studiosi indiani non sono, ripeto, riusciti a cavarne nulla. Essi, come nel caso del *Tantrasāra*, sono scritti in un *apabhraṃśa* con forti influssi di prakṛto letterario. La lingua in cui sono scritti era, in tutta evidenza, ben intesa, almeno dalle persone d'una certa cultura, nel Kashmir del X–XI secolo. Non per questo dobbiamo tuttavia ritenere che fosse la lingua comunemente

[63] Una dozzina di queste stanze, nel *Tantrasāra*, sono accompagnate dalla *chāyā*.

[64] Un errore di lettura comunissimo, è, p. es., *ta* per *u* o viceversa, graficamente assai simili nella *śāradā*. La forma *attāṇata* per *āṭmā*, che ricorre in *TS* I, II é così da da correggere in *attāṇau*, *TS*, VI; *PTV*, 63; etc. etc.

parlata, della quale, in quell'epoca, poco o nulla sappiamo. Il primo testo in Kashmiro (o proto-kashmiro) sono, com'è noto, le stanze del *Mahānayaprakāśa*, studiate dal Grierson, linguisticamente assai diverse dal linguaggio più stilizzato e letterario delle stanze non sanscrite di Abhinavagupta.

Non credo, infine, che sia fuori posto, a questo punto, un avvertimento ai pochi lettori di questa mia fatica. Il *vivaraṇam* di Abhinavagupta è un testo difficile, come ho detto ripetutamente, e, in tutta sincerità, non presumo di averlo sempre correttamente inteso. Molte volte, rileggendo il testo o la traduzione, ho provato io stesso fatica a intendere o reintendere certi passaggi, a rendermi conto della pregnanza esatta di talune espressioni: mi sono accorto, insomma, di certe oscurità che tuttavia, qua e là, permangono. Confido però (e questo lo dico senza modestia) che questa mia fatica potrà, se non altro, riuscire utile a quanti, dopo di me, si accingeranno allo studio di quest'opera; e che questo volume, con tutte le sue imperfezioni, costituirà pur sempre un saldo punto di riferimento a più esaurienti e perfezionati lavori futuri.

Castel Giuliano, Maggio 1985.

TRADUZIONE

Oṃ Lode a Śiva!

Naturato dall'emissione vibrata splendente dalla coppia di padre e 1
di madre, il suo corpo pieno costui e la sua luce adornata di cinque volti,
e gloriosa colei della creazione novissima, deh vibri, deh splenda, fami-
glia Senza Superiore, immortale, il mio cuore! [1]

Colei dentro di cui questo tutto si manifesta, illuminandosi come este- 2
riore nell'emissione, e, esauritasi la perturbazione, nello stato Senza Supe-
riore, costei, la Dea, la mia propria interna coscienza, l'unica, io saluto! [2]

La gustazione intuitiva (pratibhācamatkṛtim) [3], *autoluminosa, suprema, Senza Superiore, la percezione, dico, che, posto nel nostro cuore la triade Uomo Potenza Śiva* [4], *questa poi manifesta, questa io saluto!*

[1] Le parole di questa stanza con la quale Abhinavagupta comincia anche altre sue opere (*TA*, *TS*) hanno tutte quante un senso intenzionalmente pregnante. Con un gioco di parole, impossibile a rendere nella traduzione, egli allude in essa ai nomi di suo padre Narasiṃhagupta *alias* Cukhula, e di sua madre Vimalā, identificati a loro volta con Śiva e colla sua Potenza. La creazione novissima è insieme Abhinavagupta stesso (*abhinava* significa nuovo) ed il cammino, il mondo puro, di là da māyā. L'emissione è ad un tempo l'emissione vera e propria quanto la forza creativa della coscienza, dell'io. Sui cinque volti di Śiva vedi sotto, nota 24. La parte più pura di luna allude alla sua sedicesima parte (*kalā*), su di cui vedi sotto, nota 30. La famiglia (*kula*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto, l'essenza segreta delle sacre scritture (sui vari significati di questo termine, vedi *TA*, XXIX, 4). Il cuore è simbolicamente il pensiero, la coscienza stessa, il fondamento di tutte le cose. Secondo Jayaratha, Abhinavagupta allude, in questa stanza, ai riti particolari che hanno regolato la sua concezione (cfr. *TA*, cap. XXIX, 162*b*–163) per cui egli è un figlio delle yoginī.

[2] Il saluto alla Dea, nelle sue tre forme di Parā, Parāparā ed Aparā ricorre anche in *TA*, I, 2–4. Vedi sotto, p. 147 segg.

[3] La *pratibhā* è la coscienza stessa come intuizione creativa o « suprema vocalità »: vedi *TA*, XI, 76*b*–78*a*. Vedi anche J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963, pp. 318–348 e quanto ne ho detto nel mio volume *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Benares, Chowkamba, 1968, pp. XLVIII–LII. Il termine *camatkāra*, gustazione meravigliosa, è stato da me discusso nella mia *Aesthetic Experience*, II ed., pp. XLV–

Viva il primo maestro, Śiva, Śrīkaṇṭha [5], *Parameśvara, che ha, impareggiabile, reciso i vincoli delle anime imprigionate!*

Per illuminare i miei discepoli e come memento per chi è già illuminato, io Abhinavagupta ho compiuto questa fatica sia pure imperfetta. 3

[La venerabile Dea disse]

[1) il senza–superiore come, o Dio, è datore immediatamente della perfezione kaulika, per cui, non appena conosciuto, l'eterovaga entra in uno stato di equilibrio?]

Spiegazione delle parole « La venerabile Dea disse ».

Parameśvara, materiato com'è delle cinque operazioni [6], è continuamente unito colla potenza suprema, materiata di grazia, ed in realtà è dunque essenziato solo ed unicamente di grazia. La potenza non può infatti concepire di essere separata da Śiva. Questa potenza, materiata di un pensiero (*vimarśa*) [7] fatto di grazia verso la gente del mondo ed inseparata, dapprima, dalle infinite centinaia di potenze che son per 4
essere contenute in nuce nella Veggente [8], materiata com'è di cogita-

XLVII. L'esperienza religiosa ed estetica implica un senso di meraviglia, stupore, ἔκπληξις, determinato dalla rottura del mondo empirico e dalla gustazione improvvisa d'un'altra dimensione della realtà. Il termine *camatkāra* nel suo significato religioso ed estetico, è stato con ogni probabilità introdotto da Utpaladeva. In Somānanda esso è assente.

[4] La triade Uomo Potenza Śiva forma il cosiddetto *trika*, da cui prende il nome la scuola. Altri sinonimi sono Aparā, Parāparā, Parā, ecc. Vedi sotto, pp. 73 sgg.

[5] Srīkaṇṭha è un'ipostasi di Śiva.

[6] Le cinque operazioni sono l'emissione, la durazione ed il riassorbimento dei mondi, la grazia e l'oscurazione. Quest'ultime due concernono le anime individue o particole (*puruṣa, aṇu*).

[7] La coscienza è luce e pensiero: cf. *TA*, introd. passim.

[8] Secondo Bhartṛhari ed i suoi seguaci il mondo è irreale, un prodotto dell'illusoria trasformazione (*vivarta*) del *brahman*-suono, senza fine e senza principio. Questa trasformazione (*vivarta*) si svolge, secondo i grammatici, in tre stadi, chiamati con tre parole, che troviamo, è vero, per la prima volta in Bhartṛhari (*VP*, I, 126), ma che sono sicuramente di lui molto più antiche, la voce Veggente (*paśyantī*, sott. *vāc*), la voce Mediana (*madhyamā*) e la voce Corporea (*vaikharī*). Questi tre stadi sono presenti in ogni nostro conoscere. Il lin-

zioni[9]: ma, prima ancora, riposata in una coscienza non misurata dallo spazio e dal tempo e costituita dal supremo grande mantra[10]; – questa potenza, dico, è ancora immune dalla divisione in domanda e risposta, apparitura nella Veggente. Questa potenza è materiata dalla non–dualità di coscienza di tutti i soggetti conoscenti ed è eternamente presente.

Poi si ha la Veggente. Questa ha, per oggetto, un voluto (questo o quello secondo le cause particolari che lo hanno risvegliato) il quale

guaggio, che per questa scuola si identifica col pensiero, non si esaurisce in effetto colla parola articolata, pronunciata ed udita, la quale corrisponde alla Corporea, ma di là da essa c'è la voce interiore, la cosidetta voce Mediana, in cui le cose della realtà, le quali sono un'espressione della Corporea, sono ancora in stato di pensiero, di immagine, nell'interno della coscienza. Tale stadio non è l'ultimo. Più in alto ancora della voce Mediana c'è la voce Veggente che corrisponde alla parte più profonda della nostra coscienza, e che, priva di ogni successione, di là dal tempo e dallo spazio, è tuttavia la fonte di ogni successione e limitazione futura. Questa concezione è solo parzialmente accettata dagli śaiva. Mentre secondo Bhartṛhari questi tre stadi non sono altro che una trasformazione illusoria del *brahman*, dovuta alla sua misteriosa nescienza, per gli śaiva essi non rappresentano altro che, per così dire, il corpo stesso della coscienza, che attraverso essi si afferma come unità e libertà. Queste tre divisioni per gli śaiva non sono insomma tre momenti staccati l'uno dall'altro, ma tre espressioni, aspetti o potenze dell'io, ossia della coscienza o linguaggio (o, com'è anche detto, della parola suprema) che li contiene tutti dentro di sé. Questa parola o coscienza suprema (*parā vāc*) non costituisce naturalmente un quarto e più elevato grado di realtà per cui si andrebbe incontro ad un regresso all'infinito, ma è lo stesso io, la stessa coscienza che si realizza attraverso questi gradi o potenze (tre come in questo caso o quattro o quanti altri essi siano, a seconda delle diverse esigenze espositive), la quale, per poter più agevolmente distinguersi da essi, riceve questa specificazione di suprema. La trascendenza di questa suprema coscienza rispetto agli altri gradi di realtà è, insomma, di ordine soltanto espositivo e non corrisponde a nulla di effettivamente reale.

9 *Parāmarśa* significa solitamente « considerazione, riflessione », ecc. *Parāmarśa* sono nel linguaggio filosofico di questa scuola gli atti di pensiero (movimenti, potenze) attraverso cui il pensiero stesso (*vimarśa*) si realizza come unità e libertà. In mancanza di meglio e per distinguere tale termine da *vimarśa*, pensiero, il termine *parāmarśa* è stato da me costantemente reso con cogitazione. Simile a *parāmarśa*, ecc., è *pratyavamarśa*, che designa solitamente il pensiero riflesso, differenziato, discorsivo, in contrapposto a *prakāśa*. luce, che è il pensiero non ancora differenziato. In ogni nostra percezione si può distinguere un primo momento, indeterminato, adiscorsivo (il *nirvikalpakajñāna* dei buddhisti), la luce, ed un secondo momento dotato dei caratteri opposti. Tra questi due momenti non c'è tuttavia, come volevano i buddhisti, uno iato, ma il secondo sta già implicito (*saṃvartita*) nel primo.

10 L'io nella sua purezza. Vedi sotto, pp. 193 segg.

è da essa pensato in perfetta identità colla coscienza [11]. Prendiamo infatti, per via di esempio, l'idea di un occhio di pavone, che contiene potenzialmente dentro di sé infinite immagini di essere e di non essere. La memoria, ad analogia della Veggente, pensa di esso solo questo o quello aspetto, secondo le cause che l'hanno risvegliata. Nel primo momento della conoscenza, non può, infatti, apparire, diversità alcuna, nel primo momento, dico, dove significato e significante non sono ancora diversificati.

La Mediana è invece rivelatrice della diversità tra significato e significante: i quali tuttavia, mercé l'attività di pensiero ad essa propria, appariscono come appoggiati su di uno stesso sostrato.

Nella Corporea la diversità tra questi termini raggiunge finalmente piena evidenza.

Questa ripartizione è confermata dalla stessa nostra esperienza.

Stando così le cose, quello ch'è il piano della suprema parola, l'abbiamo sia pure in parte già mostrato: essa è il principio reale su cui ultimamente si fonda il potere delle parole mayiche, ha, come essenza, un'assoluta purità, aconvenzionale ed originale, e, in base a quanto

[11] Secondo Utpaladeva ed Abhinavagupta la Veggente non è tanto il potere di conoscenza, come voleva Somānanda, quanto il potere di volontà *icchāśaktiḥ*), il quale coincide per queste scuole con quel momento della coscienza in cui la cosa che successivamente si spiegherà distintamente davanti al nostro conoscere, vibra (*parispand*) ancora in unità colla coscienza medesima. Un vaso (l'esempio è di Utpaladeva) prima di dispiegarsi davanti alla nostra conoscenza e di essere un oggetto prammaticamente utile vibra, per così dire, in stato di potenza, nella prima cogitazione (*parāmarśa*) del vasaio, « io voglio fare un vaso ». Questo primo momento della realtà è la volontà, la quale è una particolare cogitazione (*parāmarśaviśeṣa*), predeterminata dal prodotto futuro. Se per Somānanda la Veggente si identifica col potere di conoscenza e per Abhinavagupta con quello di volontà, non c'è dunque nessuna vera e propria contraddizione. La volontà, in effetto, nella misura che è determinata dal prodotto futuro, è anche pensiero, conoscenza. « Se (dice Abhinavagupta nel suo commento alla ora perduta *ṭikā* di Utpaladeva), se la Veggente consiste nella potenza di volontà ... essa è anche ed appunto per questo costituita dal desiderio di conoscere il futuro oggetto conoscibile (*bodhyabubhutsāsvabhāva*) – donde si dice che il potere di volontà è il principio che consente lo svolgersi dei poteri di conoscenza e di azione – e questo desiderio di conoscere è, a sua volta, sostanziato appunto di conoscenza (*bodhasvabhāvaiva*), dacché in esso la cosa (futura) risplende in tutta la pienezza del suo manifestarsi (*avabhāsaparipūrṇatayā prakāśanāt*) » (*IPVV*, II, 189). Il nome di Veggente applicato alla volontà che, in quanto tale, è proprio costituita da una ininterrotta facoltà di vedere (*aviratadarśana*), non importa dunque nessuna contraddizione.

diremo più in là [12], costituisce la « forza » dei mantra. Questa suprema voce è, in realtà, presente anche negli stadi successivi (*taduttaram*) della Veggente, ecc., ché, senza di essa, la Veggente, ecc., risulterebbero prive di luce e, in conseguenza, insenzienti. Nella suprema voce, l'attività limitatrice della diversità (*bhedakalanā*) – « questo », « così », « qui », « adesso », ecc. – è completamente assente. A cominciare da ciò che è l'emissione della forza del supremo grande Mantra fino all'apparire delle cose diverse l'una dall'altra che ha luogo nella Corporea, la suprema voce risplende ovunque riposata nel suo
proprio sé che ha, come natura, la luce. La sua essenza consiste in una 6
gustazione di se stessa (*svacamatkṛti*) e questo suo splendere (nelle forme del tutto) ha ultimamente, come natura, una realtà ininterrotta: « io ». Ma tutto ciò sarà spiegato più in là. La Veggente, dove la diversità comincia ad apparire in nuce, e la Mezzana, caratterizzata dall'apparizione della diversità, risiedono dentro di essa. Esse son rispettivamente costituite dalle potenze di conoscenza e di azione ed hanno, come essenza, Sadāśiva ed Īśvara [13]. In esse la gustazione dell'io è nutrita e fatta piena dalla gustazione del questo, ossia l'infinito tutto. Questa gustazione che abbraccia sia l'io sia il questo, comprendente la Veggente, e la Mezzana, è volta, col pensiero, verso il suo proprio sé, naturato, in realtà, della suprema coscienza.

Questa suprema, beata coscienza vien chiamata col nome di Dea [14]. Perché? *a*) Ma perché la sua attività consiste in un gioco, nel gioco,

[12] Vedi sotto, p. 222 segg.

[13] Su questi due princípi, vedi *TA*, l'introd., pp. 48, 49. La potenza di conoscenza e quella di azione son poste in relazione coi princípi Sadāśiva ed Īśvara già da Utpaladeva (*ŚDṛ*, II, 1, comm.). Il principio Śakti è caratterizzato invece dalla prevalenza della potenza di volontà, e ,come tale, è sovente chiamato col nome di Anāśritaśiva, Anāśritaśakti, o Anāśritaśivaśakti. Anāśritaśiva è, in altre parole, Śiva dotato della sua potenza. « Il beato è appoggiato (*āśrita*) alla sua propria potenza [non ha, cioè, altro appoggio che essa] ed è per questo chiamato col nome di Anāśrita (il Senza Appoggio) » (*SvT*, XI, 23). Śiva nella sua forma suprema, essenziale, è Paramaśiva. Śiva come Anāśrita è più volte menzionato nel corso di quest'opera: Vedi sotto, p. 127, 129, 147, 255, etc. Tutti queste equivalenze, ben inteso, non hanno valore assoluto e patiscono non poche eccezioni.

[14] Al tema *div–*, da cui *deva*, son dai grammatici attribuiti i significati di giocare (*krīḍā*), desiderio di superare (*vijigīṣā*), variamente comportarsi (*vyavahāra*), illuminare (*dyuti*), lodare (*stuti*) e procedere (*gati*). Cf. *TA*, I, 100–103.

dico, del suo stesso pensiero e beatitudine, che attraverso i vari gradi
della Veggente, ecc., da Lei emessi, arriva infine sino al conoscibile
esteriore; *b*) perché, visto che il beato Bhairava trascende tutto quello
che esiste e come tale su tutto eccelle, Essa desidera di essere come Lui
ed è quindi bramosa di vittoria; *c*) perché Essa sta all'origine di tutte
le varie forme di attività e comportamenti che esistono, quali la cono-
scenza diretta, la memoria, il dubbio, la certezza, ecc.; *d*) perché tutto
quello che appare – per es., il colore turchino, ecc. – non è altro che
Essa che così si illumina; *e*) perché Essa è dichiarata e lodata da tutte
queste manifestazioni luminose, rivolte verso di Lei; *f*) perché Essa,
limitandosi nello spazio e nel tempo, si dirige verso ogni forma. Per
tutte queste ragioni il nome di Dio conviene solo al Beato Bhairava e 8
quello di Dea alla sola sua beata Potenza. Il tema *div* ha infatti, secondo
i grammatici, tutti gli anzidetti significati, ossia gioco, desiderio di vin-
cere, attività, illuminazione, lode e direzione. Viṣṇu, Brahmā e via
dicendo vengono chiamati dei solo per grazia ed influsso di questa
divinità in senso primo, che si identifica colla natura stessa del Supremo
Signore, di cui essi son come le particelle.

Quando dunque la beata Veggente e la Mezzana pensa al suo pro-
prio sé, dicendosi « io, identica come sono alla suprema Dea, alla su-
prema parola, così dissi (*avocam*) [15]», allora in questa forma, in accordo
cioè colla differenziazione māyica (e questo perché in essa comincia
appunto ad apparir māyā, e risguarda al suo proprio sé [come a cosa
separata]), allora, dico, in questa forma pensa a tale piano supremo,
essenziato di sé medesima, come a cosa passata (*bhūta*); come a cosa 9
che, trascendendo i sensi interni ed esterni, naturati ed animati dall'ap-
parire della differenziazione, è fuori della veduta (*parokṣa*); come cosa

[15] Della forma dell'aoristo (*avocam*) AG si serve qui per designare un passato generico. Nelle righe sgg. AG interpreta il perfetto *uvāca* non come terza ma come prima persona. L'uso del perfetto, secondo Pāṇini, è ristretto a fatti passati (*bhūta*), di cui il narratore non è stato testimonio (*parokṣa*) e non attuali, riferentesi, cioè, ad un passato precedente l'inizio del giorno attuale (*anadyatana*), (III, 2, 111 etc.). La prima e la seconda persona del perfetto son quindi difficilmente giustificabili e di fatto raramente usate nel sanscrito classico. Secondo Patañjali la prima persona del perfetto si può usare solo se in rapporto a fatti avvenuti mentre il narratore era addormentato o ebro: vedi sotto, p. 10. Vedi anche J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, §§ 329–333.

di là dai confini dell'oggi (*anadyatana*), determinato dalla partizione in giorni, la quale dipende dai movimenti solari, etc. L'oggi, la divisione in giorni, è infatti, come sappiamo, relativa ed immaginaria – il giorno può essere sia un giorno di Brahmā, costituito di molteplici evi cosmici, sia un giorno di Viṣṇu, ecc, sia infine, nell'interno del soffio vitale, una centomillesima particella di esso [16] – e come tale non conviene certo alla coscienza, che è di là dal dominio dell'immaginazione. Il succo di tutto ciò è dunque questo, che la Veggente e la Mezzana pensa al suo proprio sé come a cosa passata, non di oggi e fuori dalla veduta e quindi nella prima persona del tempo perfetto: « Io che sono la Suprema Voce, che sono la Dea, così dissi, di là da ogni distinzione di segno significante e cosa significata ». Si ripete insomma qui quanto accade quando si dice: « Io, vè, parlai nel sonno! » [17] Tale stato passato uno infatti non lo ricorda, perché prima impercettibile, ma poi, grazie al racconto di un altro o anche di sopravvenuti fastidi di ordine fisico, quali difficoltà di pronuncia, ecc., generati appunto da un parlare o cantare eccessivo nel detto stato di sonno, grazie, dico, a tutto ciò, se ne rende conto con stupore (*camatkārāt*) e si ha quindi pur sempre una percezione. In tali stati di ebbrezza, di sonno o di stordimento (io, vè, parlai nel sonno o nell'ebbrezza!) la non veduta è determinata dalla non percezione di un conoscibile particolare. Nello stato supremo c'è invece un'assenza completa di ogni conoscibile particolare. Questa differenza, a dispetto della non veduta, che è comune a tutti e due i casi, si deve a questo, che mentre nell'ebbrezza, ecc., ciò che predomina è una forma di offuscamento, nel piano supremo, visto che in esso la percezione si svolge in identità col conoscente, si ha invece il quarto stato [18].

Ogni soggetto conoscente, dunque, qualsiasi cosa faccia ed in qualunque tempo, poco importa se maestro, discepolo o altro ancora, la fa nella misura che è immerso in questa coscienza e perciò il suo pensiero è in realtà volto ad essa soltanto: « Io, la Dea, dissi ». In altre

[16] Vedi sulla relatività del tempo esterno *TA*, VI, *passim* ed il mio articolo « Alcune tecniche yoga nelle scuole Śaiva », *RSO*, 1956, pp. 279–290.

[17] La frase è citata da Patañjali, vārtt. a Pāṇini, 3, 2, 115 (vol. II, p. 120). Vedi sopra, nota 15.

[18] Sul « quarto stato » vedi *TA*, X, 227*b*, sgg., e in particolare 276*a*: *saṃvin na kila vedyā sā vittvenaiva hi bhāsate.*

parole, questa frase « Io, la Dea, dissi » tanto vale quanto dire: « Io ogni cosa la penso, di continuo, di là da ogni differenziazione, nel piano supremo, ché altrimenti questa mia percezione chiara ed evidente che fa parte dei piani della Veggente e della Mezzana, non potrebbe esistere ». 11

Tutto questo si può ripetere a proposito dell'espressione che troveremo tra poco, « Io, Bhairava, dissi ». Anche qui, infatti, il senso è questo « Io, che sono identico a Bhairava, inseparato dalla sua propria suprema potenza, così dissi ». L'unica differenza è questa, che quando il pensiero insiste sull'emissione e predomina così la potenza, si ha la cogitazione AHAM, conveniente alla Dea, e quando invece il pensiero insiste sul riassorbimento e predomina così il soggetto possessore di potenza, la gustazione corrispondente è MAHA [19], propria di Bhairava. Ma di questo più avanti.

Tale dunque il pensare della Suprema coscienza, naturata della potenza di volontà, così come si presenta nel piano della Veggente e della Mezzana, essenziato della potenza di conoscenza. Tale pensare e non altro è lo scopo di tutte le scritture, al principio ed alla fine, e però nella potenza di conoscenza, naturata di Sadāśiva, nascendo in essa le varie frasi e parole, distinte e successive, questo pensiero realissimo che si identifica colla suprema, grande forza dei mantra, si differenzia in frasi, parole e via dicendo, quali D, E, V, Y, U, V, Ā, C, A, BH, AI, RA, VA, ecc. ecc. Nello Svacchandatantra infatti leggiamo: « *Dio, Sadāśiva, liberamente fenomenizzatosi in forma di maestro e discepolo, compose la sacra scrittura, con frasi composte di parole in successione* » [20]. 12

La connessione, il soggetto e lo scopo dell'opera.

La potenza di grazia è così presente, indefettibile e intramontabile, in tutti i soggetti conoscenti. Questa e non altro è la connessione suprema, dichiarata soltanto nel Trikasāra. Qui nel Senza Superiore infatti tutte le altre connessioni – grande, intermedia, divina, non divina, ecc. – 13

[19] MAHA è AHAM letto all'incontrario.
[20] *SvT*, VIII, 31.

son naturate, secondo il detto insegnamento, della suprema e non altro. [21]

« *Il Supremo Signore* (così nel Trikahṛdaya), *naturato di grazia, libero creatore e distruttore, è perennemente dedito all'emissione nella sua propria potenza.*

La natura del Signore è così, in base a questo processo, eternamente presente, indefettibile. Tale dunque essendo il Signore, la coscienza nel suo vero essere, ecco quella realtà che risplende nel suo interno, di là da ogni distinzione, essa ed essa soltanto, nel piano della Veggente, farsi prima oggetto di una cogitazione nella quale le distinzioni tra frasi, parole e fonemi sono in procinto di manifestarsi, poi, nel piano della Mezzana, di una cogitazione in cui le varie differenziazioni sono in atto di differenziazione, per convertirsi infine, giunta nel piano della Corporea, nelle varie frasi, parole e fonemi māyici e distinti, qui rappresentati dal testo stesso dell'opera, cioè « il Senza Superiore come », ecc. Questa realtà e non altro è l'invisibile volto di Bhairava, essenziato di un pensare che insiste sull'emissione, naturato della scossa 14
proveniente dall'unione di Śiva e della Potenza, cioè di A e di Ā [22], la cui essenza è l'io, il Senza Superiore, questo il seme da cui procedono le scritture del Trika, questo la dimora stabile, la radice, il principio vitale di tutti gli esseri viventi. A causa perciò dell'assenza di ogni limitazione e quindi, logicamente, di ogni menzione di luogo, ecc., non è giustamente in quest'opera designazione alcuna di luogo [23]. La realtà stessa, dov'è raccolta domanda e risposta, è sempre presente, indefettibile, e, prima di essere così divisa, assolutamente indifferenziata.

[21] Le cinque relazioni son costituite dalla trasmissione delle scritture da Śiva a Sadāśiva, da questi ad Ānandanātha, da questi a Śrīkaṇṭhin etc., da questi agli ṛṣi, da questi agli uomini (vedi *TA*, I, 273 sqq., XXXVI, passim). « La cosiddetta relazione è l'identità (*aikātmya*), (che si viene a stabilire) fra i due distinti soggetti che domandano e rispondono. L'aspetto supremo di essa consiste nel rivelarsi dell'identità in tutta la sua pienezza » (*TA*, I, 275). Il *saṃbandha* (parafraso qui J, *TA*, I, 275) si ha quando fra due soggetti, di cui uno domanda p. es. Sadāśiva) e l'altro risponde (p. es. Śiva) pur restando essi distinti, si viene a creare una certa comunanza, identità di coscienza. La relazione è, in questo senso, distinzione e non distinzione allo stesso tempo. Quando invece si determina fra i due soggetti una identità assoluta, dovuta alla sparizione di ogni ombra di distinzione, e quindi uno stato di universa pienezza, si ha allora la relazione suprema.

[22] Sui vari fonemi alfabetici ed il loro valore vedi sotto, pp. 167 sgg.

[23] In molti *tantra* è fatta menzione del posto dove ha avuto luogo l'insegnamento (la cima del Kailāsa, ecc.).

Il senso, il succo di tutto ciò è dunque il seguente, che, cioè, il nostro proprio sé, che ha, come natura, tutte le cose ed è autoluminoso volge il pensiero – un pensiero naturato di gustazione, che si identifica coll'io stesso –, volge, dico, il pensiero a se medesimo, per mezzo di una domanda e di una risposta che sono inseparate dalla sua stessa natura, espressione di se medesimo come soggetto interrogante e rispondente. Nella misura dunque che si ha questa percezione, come, cioè, io, desideroso di tale e tale varia gustazione così appunto conosco e così appunto divento, nascono, conforme ad essa, tutte le seguenti espressioni, cominciando da « *Io, la dea dissi: Il Senza Superiore come* », e poi ancora, in mezzo, « *Io, Bhairava, dissi:* « *Ascolta o Dea* », fino a « *Questa è la coppia dei Rudra* », o anche, se così si vuole, (tutte le varie) scritture, principiando dalle cinque correnti [24], fino ad arrivare via via alle attività e comportamenti ordinari.

Questo e non altro è la detta connessione suprema.

La natura della domanda, segreta, l'essenza dell'insegnamento, d'un subito e per sempre somministratrice del piano bhairavico, da me Abhinavagupta è stata appieno spiegata.

[24] Le varie scritture, divise in tre gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro, in rapporto rispettivamente con uno stato di differenziazione, differenziazione-non differenziazione e non differenziazione e presieduti da Śiva, Rudra e Bhairava sono il frutto del vario combinarsi dei cinque volti di Śiva, cioè Īśāna (Ī), Tatpuruṣa (T), Sadyojāta (S), Vāmadeva (V) e Aghora (A) (su di cui vedi anche *TA*, XV, 203*b*–204*a* e nota). La natura dei cinque volti di Śiva e delle loro diverse combinazioni è stata esposta da Abhinavagupta nei suoi due commenti al *MV*, la *pañcikā* (ora perduta) e il *vārttika* (KSTS, n. 31). Abhinavagupta stesso rimanda nel *TA*, XXXVII, 30, al *Mālinīślokavārttika*, cioè al *MVV*. Delle prime dieci scritture sei son dovute ai tre volti di Ī, T ed S, considerati ciascuno nella duplice forma di nato (*udbhūta*) e nascituro (*udbubhūṣu*); una a essi tre considerati come un gruppo unico; e tre alle tre combinazioni Ī T, Ī S e S T (*MVV*, 374–375). Delle diciotto scritture che formano il secondo gruppo, due son dovute ai due volti di V e di A separatamente considerati; tre alle coppie Ī V, Ī A ed A V; quattro alle triadi ĪTV, ĪTA, ĪSV, ĪSA; tre alle triadi TSV, TSA, TVA; una alla triade SVA; quattro alle tetradi ĪTSV, ĪTSA, ĪTVA, ĪSVA; uno alla pentade ĪTSVA (*MVV*, 375 sgg. e le stanze citate da J, *TA*, vol. I, p. 39, probabilmente desunte dalla *pañcikā*). Le sessantaquattro scritture del terzo gruppo son formate dai quattro stadi di nascituro, nato, disparituro e disparso attraverso cui passano i primi quattro volti prima di risolversi nel quinto, cioè in A, e dal vario ulteriore combinarsi di essi (*MVV*, 383 sgg.). I nomi dei diversi tantra, divisi negli anzidetti dieci, diciotto e sessantaquattro gruppi son dati da J, *TA*, I, pp. 41–44, secondo un'opera chiamata *Śrīśrīkaṇṭhī* (vedi il Pandey, *op. cit.*, pp. 143, 571).

Per venire incontro ai miei discepoli, riassumiamo poi quanto è stato detto in queste stanze:

Tutto quello che, in tutte le attività e comportamenti, può essere oggetto di conoscenza o d'azione, risplende innanzitutto, di là da ogni differenziazione, nel quarto stato, nel piano supremo; quindi, privo d'una successione evidente, nella Veggente, la quale contiene in nuce la differenziazione ed è (tuttavia) naturata d'una successione interiore[25]*; e poi ancora, differenziatamente, nella Mezzana. La Mezzana e la Veggente, riconoscendosi in identità colla Suprema, pensa ad essa come a cosa* 16
fuori della veduta, così come accade nell'ebrezza e nel sonno.
[..]

Soltanto così, la natura del Senza Superiore, di cui parleremo fra poco, troverà logica spiegazione. Tutto questo è stato detto dal venerabile Somānanda nel suo commento, laddove dice « Subito dopo il primo movimento potenziato del beato supremo Bhairava, (perennemente) dedito alle cinque operazioni », con quel che segue. Questa fatica nostra – di noi, dico, che siamo stati purificati dalla sua dottrina – ha invero, come scopo, solo lo scioglimento dei punti difficili che esso contiene.

La connessione è stata così esposta.

Il soggetto è la Trīśikā, cioè la Signora delle tre potenze di volontà conoscenza azione, chiamate anche coi nomi di emissione, ecc., o anche 17
sforzo, e via dicendo[26]. Signoria non può tuttavia darsi separatamente da ciò che è signoreggiato. La suprema, beata, venerabile coscienza è dunque, in questo senso, trascendente alle tre anzidette potenze ed immanente in esse, identica ad esse ad un tempo. Tale il soggetto. Il nome di Trīśikā deriva appunto da ciò. Taluni maestri leggono anche Triṃśaka, spiegando però etimologicamente questa parola, in base

[25] Collego *antaḥ* col precedente *kramabhūjuṣi*.

[26] Le cinque operazioni emissione ecc. sono un'espressione delle potenze di volontà, ecc. Il medesimo dicasi dei quattro momenti di sforzo (*udyoga*) ecc., propri della scuola Krama (vedi sotto, p. 206 e n. 405a).

all'uguaglianza dei fonemi e delle sillabe [27], nel senso di ciò che vocalizza (*kai-*) le tre potenze, e non attribuendole il senso di composizione di trenta stanze. Il nome di Triṃśaka può essere infatti attribuito anche a una composizione che comporti diverso numero di stanze, com'è confermato nel Tantrasāra, laddove è detto: « *Tu hai esposto il soggetto della Triṃśaka, che abbraccia quindici milioni di stanze* ». La connessione poi che sussiste fra nome significante e cosa significata è di tipo supremo, a causa dell'identità. Ma di ciò si è già detto.

Lo scopo poi – lo scopo, dico, di tutti i soggetti conoscenti, i quali 18
siano, s'intende, vaso della detta conoscenza Senza Superiore, sviluppatasi in loro in forza della grazia, cioè a dire di una caduta della suprema potenza del Signore [28] – lo scopo, ripeto, è la liberazione di chi è vivente e di lui soltanto. Tale liberazione è determinata dalla salda convinzione del vero essere della nostra propria natura e consiste nella realizzazione dell'identità sussistente fra l'io nella sua pienezza, fra la gustazione del nostro proprio sé e tutto l'insieme dei princípi, che, nel loro vario differenziarsi, sono espressione lusoria della nostra propria essenza e considerati tutti come legame. Tale liberazione consistente in una compenetrazione colla nostra propria natura, di là da ogni dualità, con Bhairava, appartiene, come si è detto, a chi è vivente soltanto. La liberazione da ciò che è considerato come legame appartiene infatti soltanto – così le scritture – a chi poggia sul piano del soffio vitale, del corpo, ecc., oggetto dei sensi interni ed esterni, in altre parole, sul movimento, consistente nello sforzo, nella forza, nella vita e via dicendo. Ed infatti una volta spazzata via sin ogni traccia di māyā, che senso ha più questa parola liberazione ed in rapporto a che cosa? Ché com'è stato detto nella Spandakārikā:

« *Anche chi è in possesso della detta forma di coscienza, costui scorgendo, come si è visto, il mondo tutto come un gioco, unito com'è permanentemente con questa realtà, è senza dubbio un liberato vivente* » [29].

Ma tutto ciò riceverà maggior luce tra non molto.

[27] Secondo Niruktam, II, 1 una parola è etimologicamente analizzabile in base ai fonemi ed alle sillabe. Vedi p. es. sotto, p. 241. Nel caso presente le due prime sillabe *tri*, *śa* si riferiscono rispettivamente al numero tre ed alle potenze (*śakti*).

[28] Sulle cadute di potenza o folgorazioni vedi *TA*, XIII, 129 b, sgg.

[29] *SpK*, II, 5.

[..]

Lo scopo, realizzato mercè questa consapevolezza, è il punto terminale di tutte le brame umane e quindi lo scopo dello scopo non ha 19
luogo a procedere. Connessione, soggetto e scopo son stati così esposti.

Commento e sedici interpretazioni della parola « Senza Superiore »

Ma passiamo adesso a spiegare il senso della stanza, vedendo innanzi tutto qual'è il significato di « Senza Superiore » (*anuttaram*) [30].

1) Il «Senza Superiore» è ciò di cui non è superiore, di cui non è cosa più alta. Tutti i trentasei princìpi [31], fino a Śiva senza appoggio, sono infatti quello che sono nella misura che vengono a comprenetrarsi colla coscienza, che si identifica col Supremo Bhairava, e, in quanto tali, v'è di essi una cosa più alta, cioè la coscienza stessa. Non così accade tuttavia della suprema coscienza, il supremo Bhairava, la quale è perfettamente piena, poiché essa è sempre e per sua propria natura essenziata di una gustazione coscienziale da tutto indipendente e liberissima.

2) Il « Senza Superiore » è ciò nei cui riguardi non è possibile alcuna risposta (*uttaram*), replica alla domanda. Infatti, quel gran mare della coscienza, ultimo fondamento delle infinite intuizioni che sorgono tut- 20
tavia, grazie al quale il discepolo diventa vaso dell'intuita domanda

[30] La parola *anuttaram* è qui, come vedremo, spiegata in sedici modi diversi. Il numero sedici è connesso con i giorni lunari (*tithi*) o *kalā*, digiti della luna. Il movimento della luna rigenera continuamente l'universo. Durante la quindicina oscura, la luna – immagine celeste della bevanda di immortalità (*soma*, *amṛta*) – a poco a poco decresce: essa si svuota, cioè, di se stessa per alimentare il tutto (gli dèi, i mani, gli uomini, il sole, i sensi, la realtà conoscibile, ecc.). Durante la quindicina chiara, la luna, viceversa, riprende gradatamente dentro di sé ciò di cui si era privata. La luna è costituita di quindici parti (*kalā*) che crescono e decrescono continuamente – una per giorno – in una rivoluzione senza sosta. Il presupposto necessario della loro rigenerazione continua, il sostrato (*bhitti*) indefettibile ed inalterabile di questa vicenda infinita, l'elemento permanente che ne assicura la continuità e la regolarità, è una sedicesima parte, che, invisibile, alimenta l'universo (*viśvatarpiṇī*). La sedicesima parte (*kalā*) della luna è la potenza, l'energia, l'emissione divina che ringiovanisce incessantemente il tutto. Sui culti lunari in India, specialmente in rapporto al tantrismo, vedi l'importante nota di G. Tucci, *Note Indologiche*, II. Culto lunare e numerazione quaternaria, in *Opera Minora*, I, pp. 266-275.

[31] Sui trentasei princípi vedi *TA*, IX e l'Introd., 48 sgg.

ecc., da esso mare sorta, questo mare, dico, e non altro è la suprema realtà, indefettibile. Quale risposta può esservi dunque da parte del maestro, diversa da esso?

3) « Superiore » ha il significato di « superamento » (*uttaraṇam*), ossia della liberazione secondo le dottrine dualistiche, che, com'è noto, dipende pur sempre dalla necessità. In essa, infatti, la particola dal corpo entra prima nel piano del soffio vitale, da questo in quello della mente, dalla mente in quello della vita, cioè del movimento, da questo nel piano del vuoto, caratterizzato dalla dissoluzione d'ogni forma di conoscibile, sinché, ottenuto un piano in cui tutte le maculazioni sono via via scomparse e manifestatasi la « śività », si libera [32]. (Il Senza Superiore è ciò dove tale superamento non ha luogo) perché l'ascesa non ha senso.

4) « Superiore » ha il significato di « ascensione graduale », carat-
terizzata dalla graduale occupazione delle ruote dell'ombelico, del
cuore, della gola, del palato, del foro brahmico di Bhairava, ecc. 21

5) « Superiore » è ciò da cui ci si sottrae, cioè il legame.

6) « Superiore » è il superamento, cioè la liberazione. Il « Senza Superiore » è, in questi casi, ciò in cui non sono tali « superiori », così intesi.

7) « Superiore » ha il significato di « linguaggio » (*śabdanam*), il quale ha, com'è noto, una funzione differenziatrice, nel senso che differenzia ovunque la realtà: « tal questo tal quello ». La realtà indifferenziata, dov'esso linguaggio non è, questo è il « Senza Superiore ».

8) In verità la nozione « questo (è il Senza Superiore) » è anch'essa
essenziata di una differenziazione dall'*uttara*, che viene ad essere da
essa differenziato, e, quindi, appunto perché differenziante, è una rap- 22
presentazione discorsiva; sicché, nella misura in cui il soggetto conoscente māyico desidera di entrare nella natura Senza Superiore, questo Senza Superiore verso cui si dirige è un Senza Superiore arbitrariamente formato (*kalpita eva*), particolareggiato. Ora quella realtà non discorsiva, inseparata dalla precedente ed in essa implicita – che, sen-

[32] All'espressione *ārohavyarthatvāt* è da sottintendere *sa uttaro yatra nāsti tad anuttaram*, vedi sotto, p. 21. L'espressione *ārohavyarthatvāt* è esplicitata sotto, pp. 265–66: *ārurukṣur etāvat trikārthā°*, etc.

za di essa, quella arbitrariamente formata non potrebbe manifestarsi – quella e non altro è, in realtà, il Senza Superiore. Nei riguardi infatti di essa natura non si dà applicazione alcuna di meditazione, ecc., per cui si dice che è priva di meditazione e strumenti: dove tutto ciò, beninteso, è da intendere in senso assoluto, non prammaticamente [33]. Questo « Senza Superiore » di cui stiamo parlando è poi presente, tale e quale, anche in ogni attività e comportamento ordinario, ché come ho detto nell'inno:

« *A quel modo che nel cielo aperto una pioggerella sottile che cada*
ininterrottamente sfugge alla vista e la si percepisce solo grazie a condi- 23
zioni estrinseche, quali macchie, alberi, case, gli orli d'un tetto, ecc.; così .... il supremo Bhairava, a causa dell'estrema sottigliezza, sfugge di regola allo sguardo: ecco però che le associazioni collo spazio, colla forma, col tempo, colla disposizione, collo stare, col muoversi e coi fattori d'azione, generano un'esperienza diretta, e, così facendo, portano giù d'improvviso la conoscenza di Bhairava ».[34]

In relazione con tutto ciò, sarà poi detto più in là « ... *la natura senza superiore anche del superiore* ». [35]

Ma tutto ciò sarà spiegato a suo tempo.

9) In modo analogo, la natura « potenziata » è superiore a quella « umana » ed a quella « potenziata » quella « divina » [36]; nelle quali nature sono a loro volta gradazioni di superiorità o inferiorità in base alle differenziazioni in elementi, princípi, sé, signori dei mantra [37], potenze, ecc. Queste gradazioni son poi anche negli elementi, ecc. in ragione della terra, ecc.

10) Analogamente, il sogno è superiore alla veglia, a questo il

[33] Allusione alla *Śivadṛṣṭi*, VIII, 5,6 : « La meditazione e gli strumenti non hanno nulla a che fare con Śiva, il quale è indefettibilmente presente. Una volta conosciuto l'oro, che bisogno c'è di meditazioni, strumenti, ecc.? »

[34] Il senso è forse questo, che essi *portano giù*, cioè adeguano al nostro piano di coscienza, etc. Se si ammette che *te* dopo *citiṃ* stia per *tava*, cioè Bhairavasya, la specificazione seguente resta tutt'altro che chiara, nè, d'altra parte l'emendazione di °*bodhāḥ* in °*bodhām* è soddisfacente.

[35] *PT*, 3.

[36] Sui tre gradi Uomo, Potenza Śiva vedi sopra, nota 4 e sotto, pp. 73 sgg.

[37] Sulle entità chiamate Mantra, Signori di Mantra, ecc., vedi *TA*, l'Introd., p. 49.

sonno profondo, a questo il quarto stato, a questo il trans-quarto. Nella stessa veglia, ecc., vi sono poi più gradazioni, secondo che si tratti di veglia-veglia, ecc. Tutto ciò è stato da me diffusamente spiegato nella Pūrvapañcikā e quindi non è qui esposto, per non andar 24
fuori tema e non appesantire il trattato [38].

11) La « superiorità » è ciò da cui proviene l'idea erronea e confusa d'una qualità, consistente appunto nella ragione di superiore ed inferiore. Il « Senza Superiore » è in questo senso ciò dove queste idee di superiorità ed inferiorità – consistenti nelle distinzioni in brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra, e fuori casta – non esistono più. La parola « superiore » è usata in tal senso in un significato astratto.

12) Il « Senza Superiore » è ciò in cui le potenze « superiori », ossia la Veggente, ecc., Aghorā [39], ecc., Parā, ecc., non esistono.

13) Il tema *nud* è usato nel senso di spingere [40]. Il *nud* significa dunque la spinta, che consente l'ascensione (*tara*), l'ascensione, s'intende, attraverso il processo iniziatico, dove, nella coscienza del discepolo 25
viene appunto spinta la coscienza del maestro. Il maestro, in altre parole, impartisce l'iniziazione liberatrice, grazie all'applicazione della congiunzione (basata sull'oblazione completa) [41] con Śiva organato o disorganato e ciò attraverso la sequela dei vari luoghi, quali il prāṇa-haṃsa, ecc., il viṣuvat, lo śūnya ecc. [42]. Ma la coscienza, noi sappiamo, è autoluminosa, onnipervadente, di là da ogni differenziazione di spazio tempo forma, sicchè nei suoi riguardi tutti questi ragionamenti non hanno ragione alcuna di essere. Il « Senza Superiore » dunque, è ciò in cui tale ascensione attraverso la detta spinta (*nud*) è assolutamente assente, ché come (il Dio stesso) dirà più in là, « *Colui che conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al nirvāṇa* ... » [43].

[38] Sulla natura degli stati di veglia, ecc., rimando al *TA*, X, 227*b*, sgg.

[39] Le potenze sono sovente distinte in tre gruppi, *aghorā* o benevole, *ghorā*, terribili, e *ghoratarā*, terribilissime.

[40] Il termine *anuttara* è risolto nelle sue componenti *a-nud-tara*.

[41] Vedi sul rito dell'oblazione completa, il *TA*, XVII, 78b-117.

[42] Termini di vari significati secondo i testi e le scuole. *Prāṇa* e *haṃsa* son sovente sinonimi (vedi *TA*, III, 142) e possono qui riferirsi al moto respiratorio; e *śūnya* e *viṣuvat* alla sospensione di esso. Su *viṣuvat* vedi anche *PK*, III, 2, 19. *Kālottaram*, ...; *Somaśambhupaddhati*, vol. III, p. 358 sgg.; *Śaivāgamaparibhāsamañjarī*, p. 276; *Svacchandatantra*, IV, 316-333 e IV, 288-298. Vedi anche il commento di Kṣemarāja a IV, 231.

[43] *PT*, 24, 25.

14) *An* proviene dal tema *an*–, respirare, e, coll'aggiunta del suffisso *kvip*,[43a] è usato sia nel senso di particola (*aṇu*), di sé, di corpo, *puryaṣṭaka*,[44] ecc., sia in quello di soffio vitale (*anana*), di vita, della fun- 26
zione generica della vita, intrinseca al corpo, ecc., vuota perloppiù dell'iità (limitata) riposata sulle varie potenze ecc., via via differenti, e chiamata appunto per questo col nome di soggetto conoscente nel vuoto. Il Senza Superiore (*anuttara*) è, in questo senso, ciò in cui è, in tutta realtà, superiorità, preminenza della detta « vita » (*an*), in quanto che essenziato da Bhairava soltanto. Il mondo è costituito, com'è noto, da enti viventi e non viventi. Ora quest'ultimi esistono nella misura che sono immersi in quelli viventi. Ciò che sia poi, per i viventi, questa vita, 27
è stato già detto: essa è, per tutti, unica, costituita di conoscenza e d'azione, e consistente quindi nell'essere esso Īśvara, il Supremo Signore. Mentre il corpo, ecc., appariscono infatti, in altri come in me, in guisa di realtà scisse e separate, non così appare della vita, che si manifesta di là da ogni differenziazione, autoluminosa. Il senso ultimo di quanto stiamo dicendo è stato poi ben espresso da Utpaladeva: « *Per i viventi, la vita è detta consistere nella conoscenza e nell'azione* »[45]. La vita così, in conclusione, non è altro che la conoscenza e l'azione.

15) Il fonema A (con cui comincia la parola *anuttara*) è una misura (*kalā*) che non appartiene al dominio di māyā, trascendente l'udito, spontanea, consistente in un'intima gustazione, (identico a sua volta) al gran mare della coscienza, non solcato da onda alcuna, riposato nella grande luce. Tale fonema è presente ugualmente nei due stadi, iniziale e finale, in cui si conclude l'iità in tutta la sua pienezza, consistente, il primo, nel sorgere della potenza e l'ultimo in un pensare che abbraccia il tutto. Il termine *nut* (spinta) è lo stadio di emissione in cui, in base a quanto diremo più in là, entra più tardi questo fonema. Il termine *tara* (superare) è il sormontare, il tutto sovrastare proprio di questo stadio. 28

16) Il termine *nut* ha il significato di propellere, di un'azione cioè successiva basata sulla dualità, la quale consiste nelle varie differen-

[43a] Il suffisso zero.

[44] Il *puryaṣṭaka* è il corpo sottile, formato dai tre sensi interni (*buddhi, manaḥ, ahaṃkara*) e dai cinque elementi sottili colore, ecc. Vedi su di esso R. Torella, *Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha, ecc., RSO*, LIII, 1979, nn. 35, 36.

[45] *PK*, I, 1,4.

ziazioni di spazio, di tempo, di azione (andare, venire), ecc. *Anut* è ciò in cui non è tale agire e precisamente, per accettata comune tradizione, lo spazio vuoto, ecc. (*ākāśa*). *Anut-tara* (colla desinenza del comparativo) è dunque ciò che è (senza azione) ancor più dello spazio. Anche lo spazio, infatti, non è del tutto esente da tale agire successivo, sia a causa delle varie delimitazione estrinseche, quali un vaso, ecc. con esso correlate per congiunzione, sia a causa dei suoni, ecc., con esso correlati per inerenza. L'agire proprio della coscienza invece (la coscienza è infatti assolutamente essenziata d'un illimitato, pienissimo potere e libertà; la mercè d'un riposo in una gustazione ininterrotta fa suo proprio ogni pensabile condizionamento; consiste nell'io, il quale è riempito di tutte le varie cose, stanza dell'hocceità, trascende le singole manifestazioni ed è esso stesso indefettibilmente manifesto; trasforma, facendolo suo proprio, ciò che non è manifestazione in manifestazione) a causa dell'assenza della successione, basata, com'è noto, sul tempo e sullo spazio i quali sono essenziali dal (successivo) apparire e non apparire dell'hocceità, a causa, dico, di quest'assenza ,trascende ogni successione, consiste nel movimento del nostro proprio intimo pensare, ben noto alle dottrine che parlano del « ventre del pesce » (*matsyodarī*) [46], ecc., e toglie il nome del pensiero stesso. Questo e non altro il « Senza Superiore ». 29

« Ma (dirà qui alcuno) nel caso di una pura e semplice superiorità è prescritto l'uso del superlativo. Il suffisso del comparativo si usa nel caso di due cose o quando ciò che viene aggiunto è da differenziare [47]. In questo proposito, il senso della frase « questo è bianco, questo è bianco, questo è di essi due il maggiormente bianco », si riduce a questo, che cioè fra le due dette cose bianche, quella bianca in maggior modo è la più bianca (*śuklatara*). Ma nella frase « di più cose bianche questa è maggiormente bianca », in questa frase, dico, in che consiste il grado più elevato? Infatti, quando vi sono più cose bianche – un palazzo bianco, un panno bianco, un cigno bianco – noi diciamo che quella maggiormente bianca è la bianchissima (*śuklatama*). In tale espressione, sia

[46] Il termine è proprio della scuola Kula. Vedi *TA*, V, 58.

[47] Vedi Pāṇini, V, 3, 57. L'esempio che solitamente viene addotto per il secondo caso è « Gli uomini di Mathurā son più ricchi di quelli di Pāṭaliputra ».

il palazzo, sia il panno, sia il cigno son bianchi ed in che consiste quindi questo maggior grado (di bianchezza)? » Una tale osservazione (io rispondo), nel caso della desinenza del superlativo (*tama*) è del tutto illogica. La desinenza del superlativo non esprime, in effetto, alcuna superiore eccedenza rispetto a quella del comparativo, ma la ragione della loro differenza è semplicemente questa, che cioè quando non si vuole esprimere alcuna speciale controparte, si ha l'uso del superlativo (*tama*) e nel caso contrario quello del comparativo (*tara*).

La definizione (di Pāṇini, che cioè) il suffisso del comparativo si 30
usa nel caso di due cose o quando ciò che viene aggiunto è da differenziare, non esprime altro che una dipendenza da una controparte. Questa controparte, infatti, è e può essere una soltanto [48]. In altre parole, quando noi diciamo che fra due cose questa è maggiormente bianca, non si percepisce alcuna terza controparte, bensì, in forza implicita dell'esclusione, si percepisce chiaramente che la controparte è rappresentata dal primo elemento. Di una cosa singola non può esservi poi dipendenza da due o più controparti contemporaneamente, ché, per consenso comune, questa dipendenza è d'una cosa singola rispetto ad un'altra cosa singola. La conclusione è quindi questa, che la desinenza del superlativo non esprime alcuna superiore gradazione. L'uso della parola *tāratamya* nel senso di una gradazione via via superiore è puramente convenzionale (*avyutpanna eva*) e non basato sul vero senso dei suffissi del comparativo e del superlativo, *tara* e *tama*, ché, in tal caso, dovrebbe esserci anche un *tāryam*, un *tāmyam*, etc. Ma basta con questo sfoggio gratuito di spicciola erudizione! Qui, però, visto che c'è una dipendenza da una controparte successiva, inferiore (*uttara*) [49], lo stesso senso attribuito ad *anuttara* vale anche per l'uso di *anuttama*, chè, com'è detto in un altra scrittura: « *Che cosa è mai questo strano* anuttama, *neppur oggi conosciuto dai perfetti dotati di conoscenza eppure non ignoto ad alcuno*? » [50]. Il Senza Superiore, per concludere, è così 31
materiato dalla potenza d'azione non limitata, essenziata di libertà, che, com'è stato detto da Utpaladeva: « *La successione appartiene sol-*

[48] La definizione proposta da AG copre cioè completamente quella di Pāṇini.

[49] Nel caso, cioè, che si accetti la sedicesima interpretazione.

[50] La fonte di questa stanza non è indicata. Cf. *TA*, II, 28.

tanto all'agire ordinario, per opera della potenza del tempo, non a quello eterno, divino, proprio del Signore »[51].

Questo Senza Superiore è stato così spiegato in sedici modi, ché,
com'è stato detto nel Tantrasāra, « *Questo Senza Superiore è il cuore,*
e nel cuore è il nodo. Il rito può essere agevolmente compiuto solo dopo
conosciuto questo nodo in sedici modi ». E così ancora: « *Quel nodo* 32
che si trova nel cuore » [51a] e via dicendo.

Spiegazione della parola « come » (katham)

Ora questo « Senza Superiore » di cui si è parlato in che modo (si presenta), lasciando da parte la natura superiore o altrimenti? Qual'è poi questo modo, grazie a cui il Senza Superiore, cioè a dire, tutte le cose che vediamo intorno a noi, ogni forma di conoscenza o di conoscibile, si negano e differenziano l'una coll'altra ed appariscono quindi come superiori ed inferiori? Ed inoltre in quale modo (esso si manifesta), nella liberazione soltanto o anche in ciò che è considerato come legame? Il suffisso *tham* non è in effetto legato a nessun caso particolare, e, come tale è usato nel senso di modo senza alcun ulteriore determinazione. L'oggetto di questa domanda è di conseguenza il modo senza più e nient'altro. La parola dio (*deva*) è stata, da parte sua, già spiegata [52].

Spiegazione delle parole sadyaḥkaulikasiddhidam

La parola *kula* è in ragione di questo, che è cioè un insieme – l'insieme, dico, dei soffi vitali, degli organi di senso, degli elementi, etc., i quali sono supremi, sottili e grossi rispettivamente – ed anche del

[51] *PK*, II, 1,2.

[51a] Il verso *hṛdaye yaḥ sthito granthir adhaūrdhvaniyāmakaḥ* è citato nell'*IPVV*, III, p. 293 e quivi attribuito al *Mālinīsāra*.

[52] Vedi sopra, p. 7, nota 14.

[53] Citazione non rintracciata. Il termine *kula* è fatto qui derivare dal tema *kul–*, il quale significa sia raggrupparsi, ecc. (da cui *kula*, famiglia) sia condensarsi, solidificarsi (*saṃstyāna*, *Skau*, 362). Mentre nel primo senso *kula* allude all'insieme dei soffi vitali, degli organi di senso, degli elementi, ecc., nel secondo senso designa lo stato di solidificazione della coscienza, il « legame ». Vedi anche K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, cit., pp. 594, 595. Vari sensi della parola *kula* sono da AG elencati nel *TA*, XXIX, 4: « Il *kula* è, di Parameśvara, la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'ammasso, la coscienza, il corpo ».

rapporto di causa ed effetto (fra i membri di quest'insieme), che, com'è
stato detto, « a causa di questo, che operano insieme » [53]. La parola 33
kula si deve parimenti allo stato di condensazione della coscienza, in
ragione dei suoi vari stadi (*yathāvasthānāt*), e, sempre in forza della
libertà della coscienza, alla presunzione che si tratti di un legame, chè,
com'è stato detto, il tema *kul-* è usato nel senso di solidificazione e di
persone legate (da vincoli di parentela). Tutte le cose sunnominate,
tranne la coscienza, unica ed identica alla luce, non son infatti in pos- 34
sesso di nessun altra natura, non luminosa.

a) La perfezione (*siddhi*) *kaulika* è la perfezione insita nel detto *kula*, consistente in una certezza spontanea, naturata di beatitudine, di supremo riposo (*parinirvṛti*), in uno stato di identità col pensare di Śiva, essenziato della suprema coscienza, che si identifica a sua volta col cuore. Tale la perfezione che dà il Senza Superiore. Il *kula* è infatti quello che è solo nella misura che è identico al Senza Superiore, ché, com'è stato detto, « *La certificazione di ciò che è il nostro sé e di ciò che è diverso da esso si svolge attraverso la concomitanza positiva e negativa. Essa è nomata coi termini di sussistenza, fondamento, perfezione, pace* » [54].

La parola « immediatamente » che, di solito, sta a significare
« nello stesso giorno », qui, in base a quanto è stato detto - non es-
sendo, dico, il giorno una realtà fissa e definita – significa « nello stesso 35
istante ». Tale stessità, applicata all'istante, non ha il senso di similarità, bensì di identità. Tale la nozione che si ricava dalla parola « immediatamente ». Il senso è dunque « proprio nel medesimo istante ». L'esclusione dall'istante presente degli istanti passati e futuri, implicita nell'asseverazione, porta poi con sé anche l'esclusione della temporalità di esso istante presente, la quale si basa sopra di essi. Qualora infatti il detto *kula*, questo *kula*, dico, in tutta la sua estensione, costituito dai raggi che circondano a ruota il sole di Bhairava [55], di Parameśvara, dalla sua propria intrinseca effulgenza, sia oggetto d'un arresto (*nirodha*), caratterizzato da uno stato di identità colla suprema coscienza bhairavica nella sua forma introversa, ecco allora manifestarsi

[54] *APrS*, 12.
[55] Le varie potenze.

il « Senza Superiore », essenziato dal sapore dell'ambrosia della beatitudine suprema, non misurato da spazio e da tempo, il « Senza Superiore », dico, immobile, naturato d'emissione, indefettibile. « *Lo yoghin* (così è stato detto nel Vādyatantra), *lo yoghin, arrestato la ruota dei raggi e bevuto la sua propria ambrosia senza superiore, non limitata dai due tempi, riposa, felice, nel presente* »[56]. Ma su questo stato di non 36
limitazione da parte dei due tempi ci siamo distesi distesamente altrove[57].

b) *Kaulikī siddhiḥ* è parimenti la « perfezione » che proviene dal *kula*, cioè dal soffio vitale, dal corpo, ecc., la quale consiste in una certificazione dei vari aspetti del conoscibile, come il colore turchino, il piacere, ecc., i quali sono essenziati di differenziazione. Tale la perfezione data dal Senza Superiore. Il corpo, ecc. somministrano infatti immediatamente, attraverso una penetrazione nella forza della salda emissione del Senza Superiore, salendo per la scala mezzana del soffio vitale, ecc., somministrano, dico, una « perfezione », consistente, nella fattispecie, nella certificazione della vera natura delle cose. Ché, com'è stato detto, « ... *ma solo mercé un contatto colla forza del sé, in virtù della quale uno si identifica con lui* »[58]. Ed ancora: « *così come fanno, negli esseri corporei gli organi di senso* »[59].

c) Ancora: *kaulikī siddhiḥ* è quella « perfezione » che s'invera, pur essendo presente il *kula*,[59a] costituito dalla Potenza di Śiva. Tale perfezione consiste, in base a quanto è stato detto, nello stato di liberato vivente ed è la causa fontale di tutte le perfezioni desiderate, quali 37
quella di rimpicciolirsi a volontà, ecc.[60]. Il Senza Superiore è ciò che dà questa perfezione immediatamente, di là da ogni determinazione temporale, in piena indipendenza da meditazioni, riti, ecc., ché, com'è stato detto dal venerabile Somānanda, « *Circa Śiva, che è una realtà indefettibile, che ci possono le meditazioni ed i riti?* »[61] Ed ancora:

[56] Questa stanza è citata anche nel *MVV*, I, 156 e quivi attribuita da AG al *Ḍāmaratantra*.

[57] Forse nella perduta *Pūrvapañcikā*.

[58] *SpK*, I, 8.

[59] *SpK*, II, 10.

[59a] Cioè, il corpo, il *prāṇa*, etc.

[60] Vedi sulle perfezioni o poteri magici (solitamente 8) *TA*, p. 275, nota 144.

[61] Vedi sopra, nota 33.

« *Percepita che sia stata anche una volta soltanto, attraverso una salda percezione, la natura di Śiva, onnipervadente, per virtù del ragionamento, della scrittura o della parola del maestro, nulla più v'é da compiere attraverso strumento alcuno, né, a maggior ragione, attraverso la meditazione* » [62]. 38

d) *Kaulikī siddhiḥ* è la perfezione nata nel *kula*, quanto a dire la manifestazione della differenziazione, che va dal primo effondersi dell'emissione potenziata HA [63] fino a tutte le realtà estrinseche. Il Senza Superiore è ciò che dà questa perfezione. Il Senza Superiore di cui stiamo parlando consiste infatti nella grande luce, contiene dentro di sé l'effusione di tutte le cose, le quali sono essenziate di coscienza, e, proprio per la sua natura di Senza Superiore, perché nutrito, cioè, dalla gustazione del suo onnipotere e libertà di cui non è la più alta, manifesta la differenziazione. La causa della manifestazione delle varie cose non può infatti essere un'entità non naturata di luce; ma d'altra parte, se è naturata di luce, non può essere altro che il venerabile supremo Signore, identica a Lui. E su di ciò non c'è, penso, bisogno d'altre parole.

Spiegazione delle parole yena vijñātamātreṇa

a) « Grazie a cui » (*yena*) si riferisce ad *anuttara*, dal quale, appunto, sono particolareggiatamente (*viśeṣeṇa*) conosciute le *mātrā*, che sono etimologicamente quelle cose che salvano, proteggono, signoreggiano (*trā-*) per mezzo del *māna*, cioè della conoscenza, vale a dire il soggetto conoscente, i mezzi di conoscenza, il conoscibile ed il conoscere. *Vijñātamātra* è dunque ciò da cui sono conosciute le *mātrā*. Una cosa conosciuta particolareggiatamente è, parimenti, una cosa conosciuta, 39
fissata da una salda apprensione, e, come tale, una cosa già manifesta chiaramente, non da rendere manifesta colla meditazione, perché manifestatasi una volta per tutte [64].

b) Il termine *jñātamātra* significa conosciuto senza più. Un vaso, ecc.,

[62] *SDṛ.*, VII, 56-6.

[63] Su questo fonema e la sua simbologia vedi sotto, pp. 195 segg.

[64] L'espressione *sakṛdvibhāta* significa « splendente, luminoso di continuo » o « una volta per tutte ». Essa ricorre nella *Gauḍapādakārikā* III, 36, riferita al *brahman*. Vedi anche *IPVV*, *PK*, II, 1, 6; I, p. 55 e II, p. 262.

per es., essendo realtà conoscibile e niente altro, non è mai realtà conoscente. Conosciuta, cioè naturata di conoscibile, di differenziazione, è, parimenti, māyā. *Vijñātamātra*, è, in questo senso, ciò in cui le due dette fenomenizzazioni sono assenti (*vigata*), dove cioè, i vari aspetti del conoscibile, come un vaso, ecc., si manifestano come autoluminosi, in identità col soggetto conoscente e dove *māyā* è impotente.

Spiegazione delle parole khecarīsamatāṃ vrajet

Il termine di eterovaga si deve a questo, che essa è un'entità che, stanziata nell'etere, cioè a dire nel *brahman*, essenziato di non differenziazione, vaga per, ossia fa percepire gli oggetti; che è l'elemento responsabile delle varie attività di fuggire, eleggere, ecc.; che riposa nel suo proprio essere. L'eterovaga è naturata sia dai sensi esterni ed interni, sia dai loro rispettivi oggetti, quali un vaso, ecc., il piacere, ecc. Le varie potenze eterovaghe, *vyomacarī*, *gocarī*, *dikcarī* e *bhūcarī*, rispettivamente connesse col piano in cui la differenziazione in conoscente e conoscibile non è ancor sorta, cioè col vuoto; col manifestarsi di una visione fatta di sola coscienza; col manifestarsi d'una differenziazione « spazializzata » [65], consistente in un'unità interiore, la quale concerne il conoscibile; coll'emergenza di una differenziazione chiaramente delineata [66] – queste varie potenze, in base a principio suesposto, sono, in realtà, inseparate dalla potenza eterovaga, che vaga cioè liberamente e 40
per sua propria natura. La potenza, la potenza, dico, di Parameśvara, è quindi unica e si identifica coll'eterovaga. « *Le sue potenze son l'intero universo* (così infatti è stato detto) *ma il possessore di esse è Maheśvara* ». Di qui (la potenza) è espressa al femminile [67]. Infatti, il sé, la mente e

[65] Traduco così il difficile « °*diśyamāna*° », con cui AG allude etimologicamente a *dik*, spazio, direzione (*diśati dadāty avakāśaṃ diś kvip*). Vedi anche sotto, p. 204.

[66] Su queste varie ipostasi della potenza, vedi K.C. Pandey, *op. cit.*, Indice, *sub voces*; il commento di Kṣemarāja alle *Spandakārikā*, I, 20 e la traduzione e commento di Jaideva Singh (Delhi 1980); e infine la nota di R. Torella alla sua traduzione degli *Śivasūtra*, p. 62. Vedi la Nota Complementare.

[67] Il femminile è determinato da una situazione di diminuzione o decrescita (*apacaya*) degli elementi sottili, e, in questo senso, implica uno stato di inferiorità rispetto al maschile: vedi su tutto ciò la Nota Complementare p. 76, nota 141. L'esserci di uno *śaktimān*, cioè Śiva (dice inoltre UD nel suo commento alla *Śivadṛṣṭi*, III, 1 (p. 95) indica come

i sensi esterni[68] non possono nonché esser fonte di sussistenza per la realtà differenziata, ma neanche sussistere essi stessi, per l'impossibilità dell'unificazione[69], etc., e perché privi di luce.

La detta eterovaga poi, nelle fluttuazioni della passione, dell'ira, ecc., che sono una sua espressione, è caratterizzata da uno stato di squilibrio. L'equilibrio è determinato, in essa, dall'esserci d'una natura bhairavica che si estende a tutte le cose. Lo squilibrio consiste nella non conoscenza (non conoscenza sia pur parziale) di questo, di come, dico, le varie fluttuazioni mentali abbiano, per loro natura, il Senza Superiore nella sua interezza. La trasmigrazione non è altro se non questa non 41
conoscenza: perché dall'idea che il nostro proprio sé non sia pieno e dalla condizione di particola che si viene conseguentemente a determinare, nasce la maculazione « particolare »; dalla visione differenziata conseguente al pieno e formato desiderio di tale natura non piena nasce la maculazione māyica; dall'assunzione di impressioni latenti buone e cattive, la maculazione carmica[70]; e perché venuto a cessare tale stato di squilibrio, consistente, come si è visto, nella non conoscenza della nostra propria intima natura, le maculazioni scompaiono. Le varie fluttuazioni mentali, quali l'ira, l'offuscamento e via dicendo, hanno infatti come natura la coscienza, il venerabile, beato Bhairava, in tutta la sua pienezza, ché, com'ha detto Somānanda, « *Natura propria di Śiva è quella di effondersi in questo* (*tutto*) »[71]; e, « *Nel piacere*, *nel dolore e*

l'applicazione del termine femminile di potenza alla suprema realtà si deve semplicemente ad un modo di dire o metafora (*bhakti*, spiegata nelle note, certamente antiche ed importanti, pubblicate in calce al commento di UD alla *Śivadṛṣṭi*, vedi sotto, con *premātiśaya* e *racanā*) e quando si parla di suprema potenza si designa in realtà Śiva. Analogamente le varie potenze presuppongono un soggetto possessore di esse. Inoltre, se non ci fosse uno *śaktimān*, la stessa desinenza femminile non potrebbe esistere, essendo essa una modificazione, una forma secondaria del maschile.

[68] Intendi, separatamente considerati, indipendentemente dal soggetto (*dharmī*), di cui essi sono aspetti (*dharma*) o potenze.

[69] *Abhisaṃdhāna* può significare anche intenzione, quindi desiderio di fare qualcosa, ciò da cui dipende il rifuggire da una cosa o il desiderarla (*hānādāna*), su cui si basano le varie attività e comportamenti umani (*vyavahāra*). In questo caso la trad. sarebbe « per l'impossibilità (di quelle attività mentali quali) l'intenzione, etc. ». L'intenzione o il desiderio, *prārthanā*, presuppone l'accertamento (*niścaya*) di ciò che si vuole desiderare e quindi un'unificazione (*anusaṃdhāna*): vedi *BV*, I, p. 253 e sotto, p. 85.

[70] Sulle tre maculazioni vedi *TA*, IX, 49*b* sgg.

[71] *ŚDr*, III, 94.

*nell'offuscamento, in tutti e tre, io, il Supremo Śiva, son (sempre) presen-
te*»[72]; e ancora: «*Io sono presente, luminoso, anche nel dolore e* 42
quindi anche nel dolore può essere soddisfacimento»[73], e così via
dicendo. Le fluttuazioni mentali, quali l'ira, ecc., sono infatti iden-
tiche alla gustazione della coscienza (ché, altrimenti neanche po-
trebbero nascere) e, come tali, i beati strumenti divini di Parame-
śvara, i raggi del Sole di Śiva, le divinità attraverso le quali si es-
prime e realizza il suo gioco. Esse, combinandosi le une colle altre
e di specie quindi infinite, si presentano, nell'immaginazione, in mo-
do terribile o pacifico, secondo le varie operazioni, ecc., in armo-
nia coi riti di sbandimento, uccisione, pacificazione, e via dicendo[74].
Come tali, esse, in varie scritture, quali il Mata, ecc., son dette essere
vere e proprie divinità, degno oggetto di venerazione, membri del cor-
teggio del venerabile, beato Bhairava. Nel qual proposito ricordo qui
le stanze che cominciano colle parole «*Nello sbandimento, essa assume
la testa ed il becco d'un corvo*...»[75] per seguitar poi «*Esse sono i raggi* 43
del Dio degli Dei, sostenitori dei vari fonemi K, ecc.», e via dicendo. Non
conosciute tuttavia per tali, esse nascondono la detta gustazione di
coscienza – pur nel discorsivo pensare essenziata di non discorsivo co-

[72] *SDr*, VII, 105.

[73] La lezione accettata nel testo edito della *ŚDr*, V, 9 è *duḥkhārthe dhṛtisaṃgamāt* e secondo essa traduco. AG legge tuttavia qui *sthairyārthe* e nell'*IPVV*, *sthairyārtham*: da queste lezioni non son riuscito a cavare un senso plausibile ma non per questo sono da scartare. La mia accettazione, nella traduzione, della *lectio facilior duḥkhārthe* è quindi da ritenersi provvisoria. Vedi sotto, nota 92.

[74] Le varie fluttuazioni mentali o sentimenti di odio, antipatia, benevolenza, amore, etc., trovano concreta espressione e pratica applicazione nei riti magici intesi a favorire (riti pacifici) o a danneggiare (riti terrifici) persone, animali, etc. Questi sentimenti sono aspetti della coscienza, gli strumenti attraverso i quali essa si realizza nel vario gioco del tutto, e, come tali, ipostatati in divinità, ipostasi, a loro volta, della coscienza stessa, che, di volta in volta, assume aspetti pacifici e terrifici. Queste divinità, opportunamente venerate, rendono possibile ed efficace il rito. Vedi, su tutto ciò, anche *TA*, I, 113–114 e nota. I vari riti magici sono particolareggiatamente spiegati nel volume di Teun Goudriaan, *Māyā divine and human* (Delhi 1978), pp. 251 sqq.

[75] Sul rito di *uccāṭana* (sbandimento, sradicamento, espulsione) vedi l'opera citata di T. Goudriaan, pp. 351–364. «The crow (osserva il Goudriaan, p. 363) plays a preminent role in this kind of rites». La dea meditata in questi riti ha per veicolo un corvo, ha un becco di corvo, etc. La fonte di queste stanze non è stata rintracciata, ma, verosimilmente, provengono dal *Tantrasadbhāva* o dal *Siddhayogīśvarīmata*.

noscere –, la nascondono, dico, colle rappresentazioni differenziate, le quali costituite dal vario insieme dei diversi fonemi e sillabe, sono sì anch'esse una forma della divinità, non più però benefica, ma tremendissima, e così nascondendo, attraverso il dubbio e l'incertezza, somministrano la condizione di anima decaduta, presa dai legami della trasmigrazione. Tutto ciò è confermato da varie scritture e maestri, di cui qui ricordo le stanze: «*Le signore delle sedi, tremendissime, son dedite via via all'offuscamento*»[76]. Ed ancora: «*Esse precipitano sempre più in basso le anime individue attaccate agli oggetti dei sensi*»[77] con quel che segue. Così pure: «*L'uomo diventato passivo oggetto di fruizione da parte delle potenze che nascono dall'insieme dei suoni e privato del suo potere dalle parti offuscatrici è chiamato col nome di anima imprigionata*»[78]. Ma una volta conosciuta la loro vera natura, esse, in base 44
al detto ragionamento, somministrano lo stato di liberato vivente. «*Ma quando l'anima* (così è infatti stato detto) *è fissata su d'un unica cosa, allora, effettuando il sorgere ed il perire di essa* (*apparizione*), *raggiunge la condizione di soggetto fruitore e quindi diventa Signore della Ruota*»[79].

Questa conoscenza del loro intimo essere, (della loro identità col Senza Superiore), non consiste poi in altro che in questo – che in tutte queste fluttuazioni, esenti, nel momento del loro sorgere, di pensiero differenziato, questo, pur sorgendo e colorato dalle varie parole, costituite dal complesso dei fonemi, non si congiunga colla detta ruota delle potenze, naturata dall'insieme dei fonemi: il quale congiungimento frantumerebbe la natura del soggetto, essenziato insieme di pensiero discorsivo e dell'attività del precedente non discorsivo pensare. Le rappre- 45
sentazioni differenziate non sono invero diverse e separate dalla percezione diretta o l'una dall'altra, bensì solo il Signore della ruota della conoscenza, chiamato l'originatore di tutti gli esseri[79a], che si colora

[76] Secondo il comm. di Kṣemarāja agli *Śivasūtra* (I, 4; vedi anche III, 19) la citazione è tratta dal *Timirodghāṭa*. R. Torella, insieme col verso precedente, ne dà la seguente trad.: «Le terribili signore delle Sedi, risiedendo in mezzo alla coscienza, nel foro del capo, valendosi di ferrei (lett. 'brahmici') legami, offuscano sempre di più».

[77] *MV*, III, 31.

[78] *SpK*, III, 13.

[79] *SpK*, III, 19.

[79a] Vedi la nota al testo.

di volta in volta dei vari aspetti del conoscibile, differenziati dalla sua libertà.

La liberazione, così, non è altro che questo stato d'equilibrio dell'eterovaga, il quale, da parte sua, è questo soltanto, cioè conoscenza della natura del Senza Superiore, conoscenza indefettibile, che, grazie alla perfetta unione della suprema potenza e di Śiva, è essenziata del pensiero e della beatitudine di ambedue. Śiva, infatti, naturato dell'emissione della forza del grande mantra, il quale si identifica colla parola suprema, è (perennemente) congiunto coll'emissione (*sṛṣṭi*), l'emissione, dico, della potenza, gravida d'un portato, che ha, come natura, il con-
densamento della detta forza [80]. Si consideri: tutto ciò che entra attra- 46
verso i sensi esterni ed interni sta in forma di coscienza, di soffio vitale, nel canale di mezzo, che vivifica tutte le membra del corpo e, in questa forma, prende il nome di energia (*ojaḥ*). Ora queste stesse forme, suoni, ecc., che risiedono in tal modo dentro di noi, come quelli che vivificano tutte le membra e son costituiti da una forza da esse non separata [81], entrando quindi di nuovo [82] attraverso i canali della vista, dell'udito e via dicendo, destano appunto, alimentativi così come sono, destano, dico, mercé di questo loro potere alimentativo, il cosiddetto « fuoco del desiderio » [83], che consiste in una scossa di questa forza. Infatti è stato

[80] I concetti di beatitudine, di gustazione e di emissione si identificano. La coscienza è concepita come una forza, un'energia e, allo stesso tempo, seme, sperma, la quale è, al principio, come riposata in se stessa. Uno spettacolo, una musica, una sensazione piacevole dànno, qualunque esse siano ed in diversa misura, una scossa (*kṣobha*), commuovono questa forza, la quale, con un immagine tratta dalla vita erotica, entra in stato di emissione, di beatitudine o gustazione. « Il supremo splendore (*paramaṃ tejaḥ*) – così Abhinavagupta nel citato *MVV* I, 897, 898*a* – che presiede al canale (*nāḍī*) centrale e vivifica tutto il corpo, entra, perturbato dalla (bellezza della) stagione, da fiori, in uno stato di emissione, grazie a cui raggiunge una gustazione di beatitudine (*ānandacamatkriyā*). »

[81] *Vīrya*, forza, è, come vedremo, forza e *semen* ad un tempo.

[82] Tutte le cose sono già coscienza, dentro di essa. Questo « di nuovo » allude appunto a questo fatto paradossale, mercè il quale le cose, che sono già coscienza, sembra, nonostante ciò, che entrino in essa. Non è tuttavia da escludere che *punar api* sia una glossa di *tato'pi*, poi penetrata nel testo.

[83] Quest'espressione ricorre in questa scuola, che io sappia, qui soltanto. *Kāma*, secondo Jayaratha, *VT*, 4, 46, è esattamente sinonimo di *vīryakṣobha*, della prima perturbazione, scossa o commozione che incrina la superficie tranquilla della coscienza (*prāthamikaśāktaparispandasamullāsaprabubhutsā*). I versi 45*b* e 46*a* di *VT*, 4, sono citati e commentati da Abhinava in *MVV*, I, 280 sg. – *Kāma*, insieme con *kāla* è uno dei due principi

detto: « *Da una musica, da un toccar delle membra* » [84]. E quel che segue. Un qualunque oggetto dei sensi (anche il solo colore, ecc.) ha il potere di suscitare, in coloro che sono alimentati intensamente dalla forza anzidetta, la citata scossa la quale, perché tutto è in tutto, può, oltre a ciò, nascere anche da un ricordo, da una rappresentazione di- 47
scorsiva, ecc., dove, ben inteso, essa è allora alimentata dagli infiniti suoni, ecc., che risiedono in potenza nel senso interno, il quale è costituito di tutte le cose [85]. La grande forza soltanto, fatta di tutte le cose, piena ed adulta, può poi nutrire e creare e non già quella non ancor piena o già scemata, come interviene nei bambini e nei vecchi [86]. In questa scossa della forza, poi, questa libertà e quindi potenza di beatitudine che possiede la forza medesima, la quale è noi stessi e in quanto tale indivisa – libertà che è la coscienza stessa, il Tremendo, nella sua pienezza, e consiste nel grande pensiero, cioè in un movimento non misurato né dal tempo né dallo spazio – questa libertà è, dico, fonte di pia- 48
cere. Se, infatti, il colore stesso che passa attraverso gli occhi è fonte di piacere, questo accade soltanto mercé al separarsi della grande emissione [87], la quale consiste in una scossa della forza. Il medesimo si dica di un canto melodioso, ecc., che passa attraverso gli orecchi. Negli altri sensi, invece, tutto ciò che vi entra ribolle unicamente in se stesso né riesce dunque a raggiungere piena emissione di gioia [88]. E non altri-

ammessi dalla scuola Krama, ossia dal Siddhasaṃpradāya (cf. *Mahānayaprakāsa, ed. cit., passim*).

[84] Fonte non rintracciata.

[85] Cf. *infra*, p. 83.

[86] Cf. n. 80.

[87] La « separazione dell'emissione » (*visargaviśleṣaṇa*) può essere considerata sotto tre aspetti diversi. *a*) Il *visarga* in separazione equivale, da un lato fonico, ad una emissione sorda più breve della metà del *visarga* normale, il quale è già, secondo Abhinava, una metà del fonema H, ossia il *visarga* nella sua forma pienamente esplicitata. Questa metà di *visarga* è da alcuni considerata come una diciassettesima vocale. Alcuni ammettono infine l'esistenza di una emissione ancora più leggera, equivalente alla metà della precedente e da essi considerata come una diciottesima vocale (cf. *infra*, pp. 74, 201, 202). *b*) La separazione dell'emissione equivale, da un lato fisiologico, all'emissione seminale. Ogni forma di piacere può essere, da questo punto di vista, concepita come una separazione dell'emissione. *c*) Da un lato cosmico, la separazione dell'emissione equivale infine alla creazione del tutto, prima contenuto implicitamente nella coscienza (*TA*, vol. III, p. 374).

[88] Secondo la rettorica indiana, solo cose udite o viste possono essere gustate indipendentemente da ogni associazione con l'ego, in un modo « generalizzato » (*sādhāraṇīkṛta*).

menti per coloro che non sono da questa forza alimentati, che non
conoscono cioè né ebbrezza né beatitudine (le quali sono appunto costi-
tuite dalla scossa di questa forza) e sono quindi simili a pietre, né l'im-
magine della donna più bella né il canto più tenero e melodioso, vi-
brato da bocca di fanciulla, è cagione di beatitudine piena. E quanto 49
che questa forza non dà alimento, cotanto più si ha, in proporzione,
una sempre più limitata gustazione. Una completa assenza di gusta-
zione è, in effetto, mancanza di vita. Inversamente, la ricettività este-
tica, l'essere dotato di cuore, non è altro se non l'essere immerso in
un'intensa gustazione, la quale consiste in una scossa della forza.
Solo chi ha il cuore tutto alimentato da quest'infinita forza alimenta-
tiva, solo chi è consueto alla pratica costante di tali fruizioni [89], solo
egli e non altri è dotato, per eccellenza, di questa capacità di gusta-
zione[90]. E questa gustazione c'è anche nel dolore. L'essenza del do-
lore non è, in effetto, se non una gustazione particolare, cagionata

Le cose percepite attraverso altri sensi ribollono, fuoriescono, unicamente nel proprio sé, sono, cioè, incapaci di rompere le barriere dell'io limitato.

[89] Poesie, drammi, ecc., da un lato estetico; riti, esercizi spirituali e via dicendo, da quello religioso.

[90] Anche la gustazione estetica è concepita come un *camatkāra*. In un senso più ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide coll'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice AG) non è altro che una capacità di « *camatkāra* » più elevata dell'ordinario. Un cuore opaco non *obstupescit*. La presenza del bello non suscita in lui commozione (*kṣobha*) o gustazione alcuna. L'esperienza estetica richiede, in effetto, un consenso dell'animo da parte dello spettatore o del lettore; e se costui difetta di sensibilità o ricettività estetica i suoni e le forme più ricchi di significato poetico passeranno, davanti a lui, in piena freddezza di cuore, senza suscitare eco o emozione alcune. Come lo stato di coscienza estetico, l'esperienza religiosa richiede anch'essa la presenza di una particolare ricettività, la quale consiste nella facoltà, innata ed affinata colla consuetudine, di essere sensibile agli eventi ed ai movimenti che si producono in quelle zone più profonde della psiche, dove tutto non è ancora fatto materia, ma vibra, incandescente, in identità colla coscienza. Le anime « prive di cuore », gli spiriti opachi, nulla avvertono di questa vita più profonda, straniata dallo spessore ordinario del conoscere concettuale e della parola. L'immagine di cui solitamente ci si serve, in queste scuole, per designare questa limpidità perfetta di cuore e, quindi, questa totale apertura a tutti gli aspetti della vita e della coscienza che popolano il nostro orizzonte spirituale, è lo specchio. Il cuore dell'uomo sensibile è simile ad uno specchio senza macchie, che ad ogni cosa dà possibilità di riflettersi dentro di esso e diventare così vita della sua stessa vita.

dall'assenza di ogni speranza [91], la quale si produce, quando la gioia interiore, costituita di forza, che, per esempio, ci diede un figlio o un amante, o per un ricordo, o davanti alla vista di una cosa simile, o per udire grida di aiuto e via dicendo, si schiude tutta in una scossa e si pensa che questo figlio o quest'amante non sarà mai più. « *Śiva* (come ha detto Somānanda) *risplende anche nel dolore* » [92].

La manifestazione del Tremendo, della sede stabile, di Śiva trascendente la famiglia, senza onde, domanda, in effetto, che tutti i soffi, ecc., che stanno nei canali dei sensi sian saturati e concentrati in un sol punto. Solo in questo caso uno può penetrare nella grande sede centrale della *suṣumnā* [93] e raggiungere così uno stato di identità con questa scossa delle proprie potenze: raggiunta la quale e soppressa la mol- 50
teplicità, uno penetra in una gustazione che è l'io stesso, lo stesso pensiero nella sua pienezza, carico di tutte le sue potenze. Il detto manifestarsi del Tremendo si produce appunto mercé questa penetrazione, la quale è costituita dal separarsi dell'emissione di questa forza del grande mantra, e consiste in un compenetrarsi nella coppia dei due Rudra [94], che è beatitudine ed emissione pienissima. Nella vita ordinaria, per esempio, ognuno può sperimentare da se stesso che, al momento del coito, quand'uno è, cioè, come appoggiato alla gagliardia di questa forza-seme, in stato di identità col canale di mezzo, di là da ogni polarità, si prova un piacere, cagionato da una sensazione tattile interiore, il quale è costituito appunto dallo star per nascere di questa scossa di tutta la forza-seme.

Ora, tutto ciò non si produce rispetto a questo nostro corpo creato

[91] Il termine *nairapekṣya* è già in Bharata. Il punto di distinzione tra dolore ed « amore in separazione » (*vipralambhaśṛṅgāra*), una delle due sottospecie del *rasa* erotico, sta appunto in questo fatto, che, cioè, il primo è privo di speranza.

[92] *Śivadṛṣṭi*, V, 9*b*. *duḥkhādinā viśeṣaś cet tatrāpy aśivatā na ca / duḥkhe' pi pravikāsena duḥkhārthe dhṛtisaṃgamāt* || « Se ci fosse obiettato che il dolore, ecc., è diverso da Śiva, la « śività », risponderemmo, è presente anche nel dolore. Śiva, infatti, risplende anche nel dolore ed anche perciò davanti ad una cosa dolorosa possiamo provare un sentimento di soddisfazione » (*dhṛti*, nel senso di *saṃtoṣa*, cf. per esempio Hemacandra, *Kāvyānuśāsana*, Bombay 1938, p. 129). Questo verso è citato e commentato da Abhinava in *IPVV*, II, pp. 50 e 181. Vedi sopra, nota 73 e la Nota Complementare.

[93] Cf., nota 80.

[94] Śiva e Śakti, Rudra e Rudrāṇī.

(*kalpita*) soltanto, ma, coll'insegnamento e la esperienza, si può, attra-
verso queste pratiche, entrare anche nella sede stabile. La quale, come
abbiamo veduto, è appunto ottenuta mercé il separarsi dell'emissione
di questa forza–seme del grande mantra, ed ha, come sua natura, la
Dea Suprema, la quale è emissione, libertà e beatitudine e consiste
nell'unione di Śiva e Śakti, cioè nel supremo *brahman*. « *Il forte* (come
sarà detto più in là) *sacrifichi all'emissione* ... » [95] ecc. Del pari si veda 51
la strofa: « *Come nel seme di un baniano* ... [96] con quanto segue e l'altra,
dove si legge: « *Questa è la coppia dei Rudra* » [97].

« *Il pensare intensamente* (com'è stato detto altrove) [98] *al piacere
che dà una donna coi suoi movimenti, baci ed abbracci, produce, o Dea,
da solo, anche, cioè, se questa potenza in realtà non è presente, un'inon-
dazione di beatitudine* ». Questo contatto, in effetto, pensato con intensità
e riflesso dal canale di mezzo, increato e costituito dalla potenza su-
prema [99], nella zona dei genitali, produce da solo, anche senza, cioè,
un effettivo contatto di donna, una scossa della forza, consistente ap-
punto in tale sensazione tattile interiore [100]. « *Il piacere* (com'è stato
anche detto) *il piacere scosso da contatto di donna e suscitatore di bea-
titudine, questo piacere di brahman, è una realtà autonoma che risiede
in noi stessi* » [101]. E ancora: « *Il kula dev'essere insegnato attraverso
l'amore* » [102]. Tutto ciò è confermato anche dal beato Vyāsa, vero grande
eroe, che nel Canto del Beato, disse: « *La mia matrice è il grande brahman* 52
ed in esso io depongo l'embrione. Da esso, o Bharata, traggono origine

[95] *PT*, 29*b*.

[96] *PT*, 24 sg.

[97] *PT*, 35.

[98] *VBh*, 70.

[99] Il canale di mezzo (*madhyamanāḍī*), la *suṣumnā*, è la coscienza stessa.

[100] Ogni oggetto dei sensi, per esempio, un cibo, può essere oggetto di esperienza sia direttamente, sia in modo riflesso (*pratibimbita*, *pratisaṃkrānta*), quando, cioè, vedo un altro che lo mangia, penso ad esso, lo desidero, ecc. Il migliore commento, in questo caso particolare ci è offerto da *IPVV*, I, p. 159: « Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono per natura la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato, ecc. La sensazione tattile di un godimento erotico, non sperimentato in prima persona, ma inferito, pensato, vagheggiato, ecc., si riflette in essi, sì da provocare perfino un'emissione seminale ».

[101] *VBh*, 69. Questo piacere può, in altre parole, prodursi anche senza la presenza effettiva di una donna, ma semplicemente meditandola.

[102] Citazione non rintracciata.

tutti gli esseri » [103]. E così anche Somānanda nel suo commento: « La domanda è posta dalla Beata in amore; epperò nonostante (le varie connessioni) si identifichino con quella suprema, avendo in mente la connessione « grande » ed « intermedia », identiche ad essa ... » [104].

Ma basta adesso col dilungarsi ad esporre i segreti delle scritture del Trika! Questo Senza Superiore, dispensatore della perfezione *kaulika*, grazie a cui, appena conosciuto, si ha, in base a quanto è stato detto, l'equilibrio dell'eterovaga, questo Senza Superiore (così prosegue la Dea)

[QUESTO SEGRETO, QUESTO GRANDE SEGRETO CONTAMELO, O SIGNORE!]

Spiegazione delle parole guhyaṃ mahāguhyaṃ

a) (Il Senza Superiore) è chiamato qui nascosto perché invisibile. 53
Permanendo il nascondiglio, cioè māyā, naturata dalla non conoscenza della natura propria, esso, sebbene esistente, è infatti invisibile.

b) Di esso si parla poi anche come del grande non nascosto (*aguhyam*) [105] in quanto che ogni cosa è naturata di siffatta gustazione.

c) La beata Sapienza Pura, caratterizzata da questo, che in essa soggetto, mezzi di conoscenza e conoscibile, formano un'indifferenziata unità, la beata Sapienza Pura, dico, triangolare, si carica, nel piano di māyā, dell'immagine riflessa di molteplici differenziazioni,
ed anche māyā, quindi, la quale è la matrice dell'universo, si identifica 54
in realtà colla sapienza pura. Ov'essa, dunque, in base al principio anzidetto, sia conosciuta per tale, allora, essendo i suoi tre angoli, costituiti dal soggetto, ecc., celati dalla solenne non differenziazione, allora, dico, è chiamata col nome di « gran–nascondiglio ». Essa e non altro è il vero e reale oggetto d'adorazione, secondo le scritture del Trika, e, tale essendo, si identifica col tridente [106], ché, com'è stato detto: « *Essa, la grande sapienza, la triangolare, la triplice, è il ricetto di tutti i rasa, la dimora emissionale, ond'è che il devoto deve adorare il Trika* ». Ed ancora:

[103] *BhG*, XIV, 3.

[104] Vedi sopra, nota 21.

[105] Il composto *mahāguhyam* è qui da AG dissolto in *mahā-aguhyam*.

[106] Sul tridente maṇḍalico, fonicamente simboleggiato dalla vocale AU, vedi *TA*, III, 104*b*–108.

« Sorge un unica visione contemporanea, che abbraccia soggetto, oggetto e mezzi di conoscenza » [107].

Quindi, ciò che, in forma d'una gustazione di sé, è in questo « gran 55
nascondiglio », costituito, come s'è visto, dal cuore stesso della sapienza
pura, naturato della grande emissione (*sṛṣṭi*), matrice dell'universo,
questo, cioè il *maha*, questo è il « nascosto » [108]. In base a ciò (*etena*),
quello che è questa libertà, essenziata dell'ininterrotta luce pensiero di
Bhairava, questo riposarsi, dico, nella cogitazione del sé, grazie ad
un ritrarsi dagli oggetti (la luce infatti è essenziata dalla gustazione della
forza dei mantra, cioè della suprema parola, naturale e spontanea, l'io,
ché, com'è stato detto « L'iità è detta essere il riposo della luce nel
sé ») [109], questa libertà, ripeto, questo e non altro è il *guhyam*, cioè
il supremo segreto. Si consideri: a quel modo che, nel processo evo-
lutivo, il venerabile Bhairava, di per sé manifesto, sin dal principio,
in tutte le cose, principio vitale del vario insieme di tutte le misure
(*kalā*) e nello stesso tempo ad esse trascendente, riposato nella stabile,
inalterata natura del Senza Superiore, a quel modo, dico, che Egli e
non altri, effondendosi, assume la natura dell'emissione [110] (costituita, 56
come vedremo, dal fonema H, cioè dalla potenza, che si identifica colla
kuṇḍalinī), per effondersi ancora in forma di Uomo, (*nara*), cioè a dire
del punto AṂ, che consiste in un piano conoscitivo, in cui la precedente
effusione potenziata si manifesta in uno stato di non differenziazione;
così Egli, dopo ancora, ritraendosi via via i tre elementi tridente (AU),
soffio vitale (S) e potenza suprema (AḤ) che rappresentano il suo
fondamento e scindendosi di conseguenza l'emissione, rientra di nuo-
vo nel piano del Senza Superiore, il quale è il suo stabile fondamento.
Tutto ciò sarà chiarificato tra poco [111].

d) Il fonema A, che in base a quanto è stato detto, inside nel sun- 57

[107] Stanza frequentemente citata ed attribuita a Siddhapāda

[108] Il senso è che ciò che è in rapporto (insito, nato, proveniente, etc.) colla *mahāguhā*, quindi il *mahāguhyam*, è il *guhyam*, che si identifica col *maha*, quindi coll'io. In altre parole, il *mahāguhyam* è il momento creativo e il *guhyam* il momento della dissoluzione.

[109] *APS*, 22*b*.

[110] Il Trika si basa, come si è visto, su una divisione del tutto in tre piani, chiamati Śiva, Śakti e Nara.

[111] Vedi p.es. sotto, pp. 196, 240–241.

nominato *maha*, cioè a dire nella suprema beatitudine, questo e non altro è il « nascosto », il « nascosto », dico, che è poi il « gran nascosto », cioè a dire, la matrice dell'universo, e, parimenti, il « gran non nascosto », come quello che, grazie alla beatitudine derivante dai due (princìpî, Śiva e Potenza), è naturato da una gustazione universa [112].

Spiegazione delle vocazioni sva e prabho

« Sé », significa « o mio proprio sé [113] e « signore », tu che signoreggi e crei tutta questa molteplicità.

(La vocazione, cioè) il rivolgere l'attenzione, che – ed è poi lo stesso – consiste in uno stato di identità fra vocato e vocante è fonte di un senso diverso da quello del nudo tema. « *Il nudo tema* (così infatti è stato detto) *è diverso dalla vocazione* » [114]. Tutto ciò è stato da me spiegato nella *Pūrvapañcikā*.

Spiegazione della parola « contami »

« Contami » ha qui il significato di fare discendere questa realtà, che risiede indifferenziata nel piano della suprema parola, in identità con essa, nel piano della Veggente, dove la successione delle varie frasi è contenuta *in nuce*, ché, com'è stato detto in precedenza: « *Stando nel piano di discepolo e maestro* » [115], ecc. Come poi la Veggente, ecc., 58
siano identiche alla venerabile Suprema, è stato già spiegato.

Spiegazione della parola mama (mio)

a) La parola *mama* (di me, a me, mio) implica uno stato di relazione coi (vari) sé individui, quindi un'oggettività, un questo, e il *guhyam*, il ' nascosto ', cui essa si riferisce, è l'io, qui chiamato *maha* [116]. Il pensare implicito nell'apparire di questa nozione: « ciò

[112] Cioè, a tutti comune.

[113] Nell'imperativo ātmanepada *kathayasva* la desinenza *sva* è separata dal verbo e artificiosamente considerata come un vocativo del pronome *sva*.

[114] Vedi su tutto ciò *VP*, III, Sādhanasamuddeśa, 163 ed il commento di Helārāja: *saṃbodhanaṃ pratipadikārthādhikaṃ rūpam*. Vedi sulla vocazione anche sotto, p. 73 sqq., e quanto ne dice AG stesso nel *TA*, XVII, 14–15.

[115] Vedi sopra, p. 12

[116] Vedi sopra, p. 57.

appare a me» è essenziato infatti di iità, la quale iità, in base al
detto ritrarsi dagli oggetti, si presenta in forma di *maha*, com'è stato
detto prima. Ché com'è stato detto: « *Il pensiero interrotto del « questo »
trova il suo compimento nel pensiero dell'io, che rappresenta il riposo
nell'intima propria natura* » [117]. Ed anche altrove: « *La conoscenza de-
terminata ' questo è un vaso ', di là dalla espressione linguistica e dal- 59
l'oggetto (cui si riferisce) è la potenza stessa del Signore. Essa brilla
come ' io ' e non come ' questo '* » [118]. Tutto ciò è stato detto da So-
mānanda nel suo commento: « *Il seme A consiste in Śiva nella sua
purezza* », ecc. Noi abbiamo semplicemente esplicitato questo concetto.

b) Le parole *svamama* possono essere intese come un composto, possessivo, nel senso che il soggetto cui esse si riferiscono, è ciò di cui non è assolutamente (*suṣṭhu*) il mio [119]. In altre parole, essendo saldamente essenziato di io, esso è ciò per cui il tutto è come un nulla, e, tale essendo, (cioè, un nulla) non può entrare in connessione con un genitivo, che si basa sulla menzione d'una cosa separata. Anche se i disorganati per conoscenza ed i disorganati per dissoluzione [120], iniziati in base ad altre scritture, son privi di un « mio » separato, tuttavia dalla predisposizione alla differenziazione, che è in essi in stato di impressione latente, discende, quand'essi si risvegliano, l'apparire della differenziazione stessa, per cui non son saldamente essenziati di iità. La presenza della parola ' assolutamente ', ha come scopo, quello di escludere costoro, ché, come ho detto nell'inno: « *Quello stesso pensiero ' nulla è mio ' per cui le sciocche creature sogliono credersi in povertà, questo stesso pensiero ' nulla è mio, io son tutto ' fa sì che io risieda nella suprema libertà* ».

c) L'espressione *svamama* può designare colui che in virtù di una 60
buona, cioè assolutamente priva d'ogni impurità dovuta alla dualità,
ama, cioè conoscenza, – conoscenza, s'intende, essenziata di non dualità,
(frutto) d'un insegnamento secondo realtà - possiede conoscere, intui-
zione (*mānam*), essendo autoluminoso [121].

[117] *APS*, 15.
[118] *PK*, I, 5, 10.
[119] *Su+a+mama yasya.*
[120] Vedi su queste entità sotto, pp. 132, 133; *TA*, Introd. p. 49; IX, 93*b*, sgg.
[121] *Su+ama+ma yasya.*

d) La beata potenza viene chiamata *AMA* ad un quadruplice titolo, ossia 1) perché conosce (*amati*), 2) perché in essa è il conoscere (*mā*) rappresentato dal fonema A; 3) perché in essa non è conoscenza (*māna*) e negazione; 4) perché, essendo indefettibile, in essa non è riassorbimento [121a]. Il termine *su* + *ama* + *ma* è, in questo senso, da intendere come un *bahuvrīhi* contenente a sua volta un *bahuvrīhi*, nel senso cioè che il soggetto di *su–ama–ma* è quell'entità che ha un *mā*, dove, nello stesso piano di māyā, caratterizzato dalla divisione in mezzi di conoscenza e conoscibile, sussiste tale bella indefettibile *amā*. Parameśvara, infatti, anche nel piano dei mezzi di conoscenza, ecc., è pur sempre naturato dalla potenza suprema, come quello che è assolutamente esente da dualità. La vocazione ha, come oggetto, il nostro proprio sé.

Questa e non altra è l'intenzione che anima i significati infiniti della domanda, espressa nell'anzidetta stanza e mezza.

Per mostrare qual'è, in sunto, il succo di tutto ciò, adesso vien detto:

[2) QUELLA POTENZA CHE DIMORA NEL CUORE, CONCERNENTE LA FAMI- 61
GLIA, GUIDATRICE DELLA FAMIGLIA, DEH CONTAMELA, O SIGNORE, SÌ CHE
IO ENTRI IN UNO STATO DI SODDISFAZIONE]

Il fondamento supremo di tutte le cose, quali il colore azzurro o il piacere, il corpo, il soffio vitale, la mente e via dicendo è il cuore, il quale è naturato di coscienza. Gli *aya* [122] che appartengono al detto cuore sono le varie conoscenze individue d'un vaso, ecc., differenziate dalla sua propria libertà. La potenza, essenziata di splendore, che in esse risiede, è la conduttrice del *kula*, la dispensatrice della splendente natura del corpo, del soffio vitale, del piacere, ecc., l'intrinseca forza della ruota delle varie divinità, quali Brāhmī, ecc., il punto centrale della ruota di tutti gli organi di senso e canali, il *liṅga*, che sta nel luogo centrale della matrice. La potenza *kaulikī* è la potenza insita nel detto *kula*,

[121a] Al tema *mā–* vien qui attribuito il senso di *saṃhāra* (*mā saṃhāre*).
[122] *hṛd–aya*.

naturata del *kula*. [Secondo un'altra interpretazione, ugualmente valida], *kaulikī* può essere fatta derivare non da *kula* ma da *kaula*, usato nel 62
senso di ciò che è insito nel *kula*, naturato di Akula. La potenza *kaulikī* è, in questo senso, quella potenza nella quale risiede in identità il *kaula*. Il kula infatti è quello che è nella misura che è fondato nella luce di Akula, ché com'è stato detto, « *ma solo mercé un contatto colla forza del sé* »[123], e « *Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno, negli esseri corporei, gli organi di senso* »[123a]. Gli dei cui si allude nella locuzione « signore degli Dei », declinata al vocativo sono Brahmā, Viṣṇu, Rudra, ecc. Secondo Somā-, nanda, la lezione « quindi contami (*tat kathaya*) » per « quella contami (*tāṃ kathaya*) » è anch'essa accettabile. *Tat*, per lui tanto vale quanto *tasmāt*, ' perciò '. *Tat*, volendo, può essere anche spiegato come « ciò », nel senso di raccontami ciò, attraverso cui io raggiunga soddisfazione - cioè a dire la beatitudine suprema -, m'intrinsechi nel *rasa* della libertà, nel riposo nella suprema non dualità. Invece di *labhāmi*, si legge in altri manoscritti, *vrajāmi*. La parola « io » sta di regola a significare il principio vitale di tutti i soggetti pensanti. La soddisfazione, l'universa pienezza viene raggiunta qualora il detto io, in base all'insegnamento della natura predetta, sia riconosciuto come identico al Signore. Ma di tutto ciò si è già parlato. La medesima interpretazione la troviamo 63
anche nel commento di Somānanda, dove egli dice « l'*aya* che sta nel cuore è l'andare, cioè il conoscere », e quanto segue.

Per bere tale succo di Śiva, la mente, in certuni, sitisce di continuo quella verace realtà che Śiva stesso ha loro ficcato nel cuore e che si invera una volta distrutto tutto ciò che Śiva non è. Per distruggere di forza il nodo del cielo del cuore di costoro, Abhinava ha composto questo commento alla domanda (*della Dea*), *un commento che penetra nel vero senso del Trika.*

Completata così la domanda,

[123] *SpK*, I, 8.
[123a] *SpK*, II, 1.

[Il venerabile Bhairava disse]

Queste parole son state già spiegate né a ridire il già detto è frutto alcuno. Il nome Bhairava deriva da questo, che egli è essenziato di nutrimento (*bharaṇa*) e di suono (*rava*), cioè del grande mantra [124]. L'unica differenza dal precedente momento della potenza sta qui in questo, che in Bhairava, nella risposta, predomina il soggetto possessore della potenza, il riassorbimento, il *maha* [125]. Ma di ciò s'è già detto e si dirà
più chiaramente ancora in seguito. Il senso di tutta la domanda è con- 64
densato nelle stanze seguenti.

1,2 *La suprema beata coscienza, effondendosi per sua natura propria, è nota sotto il nome di potenza di volontà, di Parā, inseparata da Bhairava. Effondendosi ancora, essa assume poi l'aspetto di potenza di conoscenza, ecc., e la forma della Veggente, ecc., manifestandosi così come Parāparā e Aparā.*

3 *L'attenta considerazione di questa natura effusiva vien chiamata così col nome di domanda. Colei che fa questa domanda, così essenziata, è la Dea.*

4-6 *La cogitazione riflessa di questa natura effusiva è detta essere la risposta a questa domanda, suprema. Questa cogitazione che comincia dalla coscienza nella sua forma* apara *per internarsi sempre più profon-*
damente, che è causa del successivo riassorbimento (del tutto) nella bea- 65
titudine compatta della suprema coscienza, che contiene dentro di sè tutto l'anzidetto effondersi, questa cogitazione è, dico, il corpo di Bhairava, che si manifesta senza interruzione in forma di soggetto che risponde.

7,8 *Questi due momenti di effusione e riassorbimento non sono misurati dal tempo e ciò che esiste è pertanto un'unica realtà, naturata di domanda e risposta. Questo e non altro, come già dissero i maestri, è tutta l'essenza del Trika, inseparabilmente connessa collo stato del Senza Superiore, la connessione suprema.*

[..]

[124] Per altre etimologie del nome Bhairava, vedi *TA*, I, 96-100. Vedi la Nota Complementare.

[125] Vedi sopra, p. 11.

[ODI, O DEA, TU DALLA GRAN PARTE, IL SENZA SUPERIORE ANCHE DEL SUPERIORE, DOND'È (O ANCHE « DOV'È ») QUESTA CREAZIONE KAULIKA, RIPOSATA NELL'ETERE DEL MIO CUORE. IO CONTO, SENZA DUBBIO, (CIÒ CHE) DÀ IMMEDIATAMENTE LA PERFEZIONE KAULIKA]

La parola Dea è da interpretare come prima. Vediamo adesso i 66
vari significati dell'espressione *mahābhāga*.

a) La dea che possiede tale *mahān bhāga* (grande parte, ecc.) è colei che « partecipata » [126], venerata, secondo la dottrina che abbiamo esposta e che esporremo più avanti, dispensa la gran forza, cioè la condizione di Parameśvara.

b) *Mahat* (il grande) è Śiva senza appoggio (*anāśrita*), il quale è riconosciuto ovunque come grande, supremo. La dea è ciò di cui esso è *bhāga*, cioè parte (*aṃśa*). La potenza propria di Parameśvara contiene infatti dentro di sé tutti i vari trentasei principî.

c) La dea è colei che ha come *bhāga*, cioè parte costitutiva (*vibhāga*), il *mahān*, cioè quel particolare principio [chiamato] mente (*buddhiḥ*), etc., e, quindi una natura dipendente dalle forze [127]. La potenza propria di Parameśvara, tutta essenziata com'è di densa e compatta coscienza, nel piano della fondamenta, costituito da conoscibili ed agibili differenziati, creati dalla nostra propria intima libertà, viene infatti chiamata col nome di « mente ». Tutto ciò trova conferma nelle parole di Somānanda, dove egli dice: « La mente si dispiega nel piano
inferiore. La conoscenza coscienziale, sottile, atemporale ed aspaziale è 67
innata invece in Śiva, indefettibile » [127a].

d) Il termine *bhāga*, parte, ha qui, in base al suffisso *ac* usato nel senso di possessione [128], il valore di ' dotato di parti ', cioè di differenziazioni, designando così ciò che, dei vari piani dell'essere, rappresenta quello differenziato. Ora nel piano del differenziato, la limitazione si verifica in virtù d'un'esclusione reciproca. Il preciso delinearsi nella

[126] Cioè, oggetto di devozione, ecc. I cinque significati attribuiti da AG all'espressione *mahābhāga* sono stati discussi da K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 670–676. *Bhāga*, oltre che parte, significa « retaggio », « devozione » e « differenziazione ».

[127] Sulla divisione del tutto in cinque « forze » (*kalā*) vedi *TA*, XI, passim. La *buddhi* appartiene alla seconda di queste « forze », « la fondamenta ».

[127a] *ŚDṛ*, I, 26, 27. [128] Vedi *P*, V, 2, 127.

mente di un oggetto gradevole e distensivo, lungi dall'entrare in contatto con alcun altra cosa, gradevole, non gradevole, ecc., piuttosto la esclude.

e) Quando la mente è pervasa da piacere [129] si dice che l'emana- 68
zione degli elementi costitutivi (*guṇaniḥṣyanda*) è naturata di albedine, le qualità in essa dominanti essendo la pietà, il potere, etc. [130] Qualora poi, nel detto stato di piacere, si penetri ancora più in fondo, allora, attraverso di esso, si entra, indefettibilmente, nella dimora della beatitudine suprema, che è di esso il fondamento. L'espressione *mahābhāga*, significa dunque, secondo quest'interpretazione, ciò grazie a cui (si verificano) le particelle (*īṣadbhāga*) [131] di piacere (in cui si fenomenizza) il *maha*, cioè la beatitudine universale, la quale si identifica colla libertà in tutta la sua indipendenza, indivisa e pienissima. Tutti 69
i vari piaceri son infatti sì dovuti ad una penetrazione nella dimora suprema del riposo, della grande beatitudine, ma, non riconosciuti per tali, si manifestano come parziali, individui, ché, com'è stato detto da Bhaṭṭa Nārāyaṇa: « Io m'inchino a quel Dio, oceano di beatitudine, di cui tutte le beatitudini che son nell'universo son nulla più che le gocce » [132].

f) L'espressione *mahābhāga* designa la Dea in quanto partecipa dell'aspetto o natura MAHA, di cui si è detto sopra. La parola AHAM (io) si riferisce infatti a Parameśvara nella sua forma di potenza, naturata della gustazione della sua propria libertà, in altre parole, alla stessa venerabile Suprema.

Spiegazione della parola « odi »

Tale la ragione per cui la Suprema Signora tutto ode. Essa, in altre parole, è la libertà stessa, che, si fenomenizza come potere di udire, riposata sull'intero complesso dei fonemi, che, espressioni del suo stesso movimento, diventano poi successivi, evidenti, percepiti nella cavità

129 Oppure, interpretando l'espressione come un *bahuvrīhi*, « in uno la cui mente è pervasa da piacere ».

130 La pietà ed il potere son due dei quattro aspetti positivi della buddhi. Gli altri due sono la conoscenza ed il distacco. Vedi *SK*, 44.

131 *Maha*+*ā*+*bhāga*. La preposizione *ā* è qui intesa nel senso di *īṣat*.

132 *StC*, 61. Vedi la Nota Complementare.

auricolare, la libertà, dico, la quale consiste in un'unificazione o riduzione all'unità (di questi stessi fonemi). Senza questa percezione unitiva, il soggetto pensante, pur udendo questa o quella parola dispersa
in un brusio, dice e pensa di non udire. Solo nel caso che questa per- 70
cezione unitiva avesse per oggetto il detto brusio ed esso soltanto, si sviluppperebbe, nel soggetto, la nozione di avere udito. In realtà, tuttavia, questo brusio, nella misura che penetra nello spazio auricolare, fa penetrare anche i fonemi, in quanto che un brusio separato ed indipendente dai fonemi non esiste. Ovviamente, essendoci il desiderio, [da parte delle persone di cui s'ode la voce], di pronunciare fonemi distinti, viene, del brusio, a cessare la causa, ché se esso fosse prodotto anche da parole formate da fonemi evidenti, generati dal detto desiderio, si avrebbe questo assurdo, che esso brusio potrebbe essere generato anche da suoni omogenei [133]. In ogni caso chiamati « *kalakala* » sono unicamente i fonemi, che non riescono ad essere oggetto di una comprensione unitaria nella forma evidente. Se poi [nello stesso brusio] chi si fa tutto intento a percepirlo, riesce, almeno in parte, ad intendere chiaramente qual-
cosa, il merito di ciò va sempre e soltanto ascritto alla [detta] com- 71
prensione unitaria. L'elemento principale, nei riguardi dell'intendere, è, dunque, appunto questa comprensione unitaria, la cui autrice non è altro che la beata, suprema Parameśvarī, ché com'è stato detto: « *avendo assunto tale forza, i mantra ...* » ecc. [134]. In realtà, infatti, le (idee), vede, parla, prende, ecc., non sono altro che un'espressione della natura della Beata, ché, come nel Vedānta ha detto Parameśvara: « [L'uomo] conosce sol per quell'[Uno] in virtù del quale [percepisce] forme, sapori, odori, suoni e contatti sessuali. Che altro qui resta [Lui tolto?] » [135].

L'ascoltare non è, dunque, il semplice porgere orecchio a dei fonemi, evidenti, confusi, acuti, rauci, ecc. che siano (ma è un atto interiore). Parameśvara stesso, infatti, nello Svacchandatantra, nel capitolo dove si esaminano le diverse forme di recitazione (*japa*) dice: « Quella

[133] Il *kalakala*, brusio, è per definizione generato da suoni o parole eterogenee, di natura diversa (*bhinnasvabhāva*, Dharmakīrti, *PV*, I, 255), cioè a dire, come spiega Karṇakagomin, p. 489, flauti, tamburi, lettura di poesie, canti, etc.

[134] *SpK*, II, 10.

[135] *KU*, II, 4, 3 (trad. di F. Belloni Filippi).

recitazione che viene udita dal proprio sé, viene chiamata sottovoce » [136].
Nel piano della Mediana si dice infatti che colui che ode è soltanto il
proprio sé e non gli altri. Altre volte lo sforzo dei luoghi di articola- 72
zione, ecc., è pienamente evidente e i denti, le labbra, ecc., si congiun-
gono e disgiungono, per cui, anche se le parole sono pronunciate a voce
bassissima, le persone che ci stanno molto vicino le odono. La recita-
zione, in tal caso, non è più sottovoce, ché, com'è detto: « la recita-
zione che è udita dagli altri, è chiamata vocale » [137]. In tal caso la spe-
cificazione « vicino », ecc., non ha ovviamente più ragione di sussistere.

In alcune recitazioni gli altri (non odono nulla, ma) vedono il
congiungersi degli organi vocali, la lingua, le labbra, ecc. Se tuttavia
colui che ode è soltanto il proprio sé e non gli altri esse appartengono
al piano della Mediana (e non a quello della Corporea), in quanto
che i fonemi non possiedono in esse una forma distinta ed estrinseca.
La recitazione è infatti costituita da fonemi evidenti, a causa della
percussione dell'aria. In questo caso, invece, la percussione dell'aria
è in stato embrionale, non esteriore. Lo stesso movimento delle lab-
bra, ecc., non insiste neppure esso sulla parte fonema, ma riposa allora 73
in se stesso.

In luogo delle mosse delle mani, del batter di ciglia, dei gesti,
ecc., di allora [137a], lo sforzo degli organi e dei luoghi di articolazione è
talvolta in piena evidenza. In questo caso, quando cioè, i fonemi sono
prodotti in questo modo e i suoni sono uditi da tutti gli altri, lontani
o non lontani, nelle loro varie gradazioni – acuti, bassi, ecc. –, si ha
il piano della Corporea. Ma su ciò ci siamo già diffusi abbastanza [138].

La natura della vocazione, digressione sulla triade Śiva Potenza Uomo e conclusione del commento alle parole « Odi, o dea » (śṛṇu devi).

La vocazione dichiara chiaramente come Parameśvarī abbia, come
natura, [il piano della] potenza.

Tutto quello che esiste forma, infatti, una triade (*trika*), costi- 74

[136] *SvT*, II, 146 (con leggere varianti).

[137] *SvT*, II, 247 (con leggere varianti).

[137a] Del momento, cioè, precedente, in cui la percussione dell'aria, etc., era in stato embrionale, riposata in se stessa.

[138] Sulla recitazione *ghoṣa*, *aghoṣa*, ecc., vedi anche gli accenni in *BV*, II, p. 188.

tuita dall'Uomo, dalla Potenza e da Śiva. In questo proposito, tutto
quello che è confinato unicamente in se stesso ha una natura insen-
ziente ed è, in senso primo, costituito dall'Uomo, come quando si dice,
per esempio, che ' il vaso sta '. Esso è la cosiddetta « appendice » [139],
la quale cade sotto il dominio della terza persona. Ciò che, invece, pur
apparendo in forma di « questo », è oggetto di una vocazione ed ha
quindi il suo « questo » velato dall'io che lo voca, ha, come natura,
la potenza ed è esprimibile colla parola « tu ». L'espressione « tu stai »
cade infatti sotto il dominio del « tu » e sta alla base della vocazione. Nel-
l'atto di vocare, di dare il tu, la seconda persona, è infatti implicita la pre-
sunzione – la quale si basa sulla gustazione della mia stessa non di-
scontinua iità – che ciò che io voco si trova nel mio stesso stato e pos-
siede la libertà, la gustazione, la stessa iità che si esprime nella prima 75
persona. Questo stadio corrisponde, infatti, alla beata Parāparā. Quando
si ha, invece, l'idea « io », la quale consiste in una libertà perfetta, in una
gustazione non discontinua, si ha allora il sorgere della beata Parā, così
come quando io dico: « io sto », il quale corrisponde alla prima persona;
ché com'è detto nella Bhagavadgītā: « *Io trascendo il divenire e allo
stesso tempo sono superiore anche al non divenire. Tanto al mondo che
ai Veda io sono perciò noto coll'espressione di « prima persona* » [140].
In questo caso la « superiorità » rispetto ad ambedue, rispetto, dico,
al divenire ed al non divenire è espressa dalla prima persona « sono ».
L'« io » non indica mai, infatti, nessuna cosa limitata come il corpo, 76
ecc., poiché esse si trovano in patente contraddizione colla sua natura.
Quello che esso indica è ciò che ha come natura Śiva, il quale consiste
nell'auto–luminosità. Tale la ragione per cui in questo conoscere, natu-
rato della luce della propria coscienza, non c'è nessun più e nessun
meno, perché, non essendo essi essenziati di luce, non possono en-
trare in questa realtà coscienziale [140a]. In rapporto ad essa, lo stesso
stato di medietà è un nulla [141]. L'io, la prima persona, in cui si espri-

[139] Il termine *śeṣa* (« appendice ») designa la terza persona.

[140] *BhG*, XV, 18.

[140a] Intendi, lo stato di coscienza espresso dal pronome di prima persona, *aham*, io. I pronomi di prima e seconda persona sono privi di genere: vedi la Nota Complementare 141.

[141] Vedi la Nota Complementare.

me il corso non discontinuo della conoscenza, non dà luogo perciò all'idea di nessun « questo » (caratterizzato da) crescita, diminuzione o stato di mezzo e in tali termini esprimibile. Il « tu », sebbene discontinuo, ha la stessa natura dell'io. Tale appunto la ragione per cui si dice che il « tu » e l'« io » son privi di genere. Essi in compenso, partecipando del piano di Parāparā, ecc., posseggono però il numero che, se è vero che in realtà appartiene solo ai corpi, è tuttavia metaforicamente attribuito anche ad essi.

Infatti gli infiniti corpi, ecc., che appariscono nel piano della mol- 77
teplicità, creata ed immaginata dalla nostra propria stessa libertà, possono essere pensati in unità: noi due, voi due, noi, voi. Lo stato di crescita, ecc., appartenenti ai corpi, non possono essere invece, ad essi, neanche attribuiti metaforicamente, dato che, nella coscienza, non può logicamente essere né meno né più.

In base poi al principio che tutto è in tutto, anche le cose insenzienti che hanno, come natura, l'Uomo, possono, abbandonatala, assumere quella della Potenza o di Śiva, così come accade quando si dice: « udite, pietre » [142], « io sono il Meru tra i monti » [143], « io, se fossi Caitra, direi ... ». Il « tu », che ha, come natura, la potenza, può anch'esso, abbandonare la sua natura ed assumere quella dell'Uomo. Questo si verifica, p. es., quando, indipendentemente da una vocazione, si ha la nozione seguente: « tu sei colui che non ha paura (o coraggio o potenza) ». Una nozione analoga si ha con i termini di cortesia « Ella », « piedi », « maestri », i quali richiedono la terza persona, la quale ha, come natura, l'Uomo e corrisponde allo stadio inferiore
della realtà. Altre volte, la seconda persona, abbandonata la sua natura 78
di potenza, prende, come natura, Śiva, il quale consiste nell'io. Prova di ciò è la nozione, nei riguardi di chi ci è caro: « io sono, di lui, la mente e il corpo [143a] ». La stessa natura di Śiva può divorziare, per così dire, dalla sua natura coscienziale ed entrare in ciò che ha, come natura, l'Uomo o la Potenza. Nelle forme di percezione, « chi sono io? », « io sono questo », « oh, io », « ohimè! », « povero me! », ecc., la non

142 Vedi il *Mahābhāṣya*, III, I, 1; *VP*, III, Puruṣasamuddeśa, st. 2, commento.
143 Citazione di *BhG*, X, 23.
143a Cf. le frasi « cuor mio », « viscere mie », ecc.

discontinua libertà, rappresentata dall'io, passa in secondo piano e ciò che, al suo posto, emerge è una natura discontinua, il « questo », il quale segna la nascita della beata Aparā. Nelle nozioni « o io! » Śiva entra invece in contatto col movimento della potenza, con Parāparā. Ovviamente, visto che ciò che è inferiore risiede, di regola e naturalmente, in ciò che gli è superiore, ciò che ha, come natura, l'Uomo è suscettibile di ascendere i gradini della Potenza e di Śiva in tutta evidenza. Il processo contrario, invece, non è sempre altrettanto evidente.

Senza rinunziare a quello che sono, queste tre realtà, per il fatto 79
stesso di essere tre, possono partecipare alla natura dell'uno, del due e della pluralità. Ognuna di esse, da questo punto di vista, è dunque triplice, ché, com'è detto: « *Una cosa può diventare due, ed il due molti* »[144]. L'unità, infatti, non ha controparti e quindi corrisponde a Śiva; quando si ha una controparte, si ha la potenza e, quando c'è la pluralità, si ha il piano Uomo, il quale consiste nella diversità. La stessa realtà [p. es., l'Uomo] si può presentare negli aspetti di vaso, due vasi, più vasi, vasi, panni e pietre; ad essi corrispondono le forme verbali sta, essi due stanno, stanno, le quali non sono altro che l'espressione della potenza d'azione, la quale ha, appunto, la funzione di pensarli in unità, ché, com'è stato detto: « *Unificando il molteplice, chi non si libererebbe dai legami?* »[145].

Quando in una medesima espressione, si hanno, allo stesso tempo, l'Uomo, la Potenza e Śiva, la realtà inferiore rimane, perciò, automaticamente assorbita dalla superiore. Essa, infatti ha, in realtà, come natura vera e reale, quest'ultima. L'ordine interno della nozione, « egli e tu state », « egli, tu ed io stiamo » ha, come essenza, una purità spontanea e trova una conferma inequivocabile nelle stesse parole. Que- 80
sto stesso ordine linguistico esiste anche nei vari dialetti, tra i Buddhisti, gli Āndhra ed i Draviḍa, dove, di purità, non avanza, certamente, neppure il nome. L'ordine del linguaggio è in diretto rapporto col sentire del nostro cuore, il quale ne costituisce la radice, e, animato com'è dalla linfa di questo sentire, rivela quindi che anch'esso possiede la sua

[144] Citazione non rintracciata.

[145] Citazione non rintracciata. Un verso affine ricorre nella *Kulapañcāśikā*, Nat. Arch. Kathmandu, N. 1076, f. 6 a (III *paṭala*).

stessa natura. « *La parola* – come io ho detto altrove – *rivela il cuore* » [146]. Questo processo conoscitivo è totalmente spontaneo. « *Senza mantra* – com'è stato detto – *non ci sarebbe né suono, né significato, né conoscenza* » [147]. » *Si dice* – così nel Mālinīvijaya – *che Śiva abbia un'unica potenza, Śānkarī; è essa, infatti, quella che presiede su tutto l'insieme delle anime particolarizzate* » [148]. « *Questo tutto* – leggiamo ancora nel Tantrasamuccaya – *costituito dall'Uomo, dalla Potenza e da Śiva, è presente, eternamente, in ogni dove, sia nell'azioni e comportamenti dei vermi, sia in quelle degli onniscienti* ».

Queste tre realtà, l'Uomo, la Potenza e Śiva, sono state dunque 81
esposte in base sì all'insegnamento della tradizione e sì all'evidenza stessa della conoscenza. Queste tre fasi del conoscere, l'Uomo, la Potenza e Śiva, contengono, in conclusione, ogni cosa e sono create dalla libertà del volere di Parameśvara. Ma basta adesso con questa digressione, che può toccare il cuore di poche persone soltanto, purificate dalla caduta della suprema potenza, erudite, sensibili, ricche di insegnamenti!

La frase, « odi, o Dea », è stata dunque spiegata.

Spiegazione delle parole uttarasyāpy anuttaram

La frase *uttarasyāpi*, ecc., è la risposta a quanto è stato detto prima, ossia *anuttaram katham* ... [come il Senza Superiore ...] [149] ed il senso di essa è questo, *a*), [Che cos'è questo] Senza Superiore, il quale è Senza Superiore pur essendo presente il superiore [149a]. Infatti in base ai princîpi anzidetti anche il superiore è tale nella misura che è identico al Senza Superiore, non altrimenti, e quindi (il Senza Superiore è tale) malgrado il superiore. Le desinenze del sesto caso, come dice Pāṇini, valgono anche nel senso di « senza tener conto di » [150]. Il

[146] Verosimilmente in un'opera non pervenutaci. Paṇḍit Dīnanāth Śāstrin, annota, in margine alla sua copia, il verso *sā gir na bhavati yā na hṛdayaṅgamagāminī* senza, tuttavia, citarne la fonte. L'espressione *hṛdayaṅgamagāminī* significa, letteralmente, « concernente il convincimento del cuore ».

[147] La fonte di questa stanza è, secondo la *BV* (III, 384) il *Sarvavīra*.

[148] *MV*, III, 34.

[149] Cf. sopra, I.

[149a] Mi sembra che la frase debba essere, da chi legge, integrata con *kiṃ tat* (come sotto, p. 83) e così traduco.

[150] P, 2, 3, 38. Cf. Speiyer, *op. cit.*, pp. 286 sgg. Il ragionamento mi sembra il

superiore, infatti, si identifica col Senza Superiore, che [rimane quello
che è anche] senza tener conto di esso. La differenziazione costituita
dal superiore si afferma infatti per tale nella misura che si identifica
col non differenziato, ché, com'è stato detto: « *La separata esistenza*
[*e concetto*] *dell'altro, applicato all'altro, non può svilupparsi, sinché* 82
l'altro non è fatto proprio, poiché l'altro è altro [*solo quand'è*] *cono-
sciuto* »[151]. *b*) *Anuttaram* è usato nel senso di non superamento, nean-
che in rapporto ad *uttara*, cioè la superiore parte dell'opera, nel sen-
so cioè che non è superato (*uttīryate*) neanche da essa[151a]. *c*) Questo 83
Senza Superiore di cui stiamo parlando è l'ultima realtà su cui si fon-
dano sia la Veggente – la quale, essendo la prima effusione della ve-
nerabile Suprema [è a lei posteriore] sia la mia risposta (*uttara*). *d*)
Ma che cos'è questo Senza Superiore, ossia il luogo di riposo del
superiore, il quale è naturato dalla spinta del tridente, ecc.?[151b] La
risposta a siffatta domenda è questa, che cioè,

Commento alle parole kauliko yad ayaṃ vidhiḥ.

a) esso Senza Superiore è ciò donde proviene[152] questo *kauliko vidhih.* Il significato della parola *kaulika* – che ha il senso insieme di *kula* ed *akula* – è stato già spiegato[153]. Il Senza Superiore è, in altre parole ciò da cui deriva il *vidhi*, la creazione (così detta da ciò che viene

seguente: Uttara è tale nella misura che si identifica con Anuttara, è un aspetto di esso, e quindi Anuttara è tale anche senza tener conto di esso, sia esso presente o no.

[151] La stanza è tratta dal *Saṃvitprakāśa* di Vāmanadatta (ms.), II, 30.

[151a] Il genitivo *uttarasya* può anche essere tradotto come un *anādare ṣaṣṭhī* (vedi sopra: « sia cioè che *uttara* esista o non », « nonostante l'esistenza di *uttara* », etc. Ad *uttara* si può dare ugualmente il senso di superiore, cioè più elevato, sia di susseguente: vedi sotto, p. 268, dove questo passo è in qualche modo esplicitato e spiegato.

[151b] Il « superiore » rappresenta qui i vari mezzi di realizzazione, tra cui primeggia l'ascesa del tridente (*triśūla*) dalla radice allo dvādaśānta, descritta con due stanze frequentemente ripetute in *TA*, XV, 361–362: « Chi mediti come l'aguzzo tridente ascenda dalla radice fino allo dvādaśānta, al sommo, là dove risiede la ruota delle Dee, trascende ogni successione e diventa un vagabondo nell'etere, Tale la mudrā dell'etere, che sorge dalla radice e sfocia alla fine nell'etere dello dvādaśānta, di cui si riempie. Essa è triplicemente eterea, perché nell'etere vaga, nell'etere ha sede e di nettare etereo si cibo ». Sul tridente, vedi *TA*, III, 96*b*–108, ed anche sotto, p. 176. Vedi Addenda.

[152] *Yad* è qui spiegato nel senso di *yasmāt*, *yataḥ*.

[153] Vedi sopra, p. 62.

creato), consistente, per parte sua, in una grande emissione, la quale
abbraccia infinite centinaia di centinaia di milioni di emissioni, ecc.;
ché, com'è stato detto, « *donde è il tutto* » [154]. Il tutto, infatti, costituito 84
com'è di coscienza, mente, soffio vitale, corpo, piacere, dolore, strumenti sensorii, elementi, vasi, ecc., il tutto, dico, riposa indifferenziatamente, in forma di coscienza, nella suprema coscienza bhairavica.
Anche se questa natura coscienziale non tramonta mai – ché, essa tramontando, tutto diventerebbe tenebra – tuttavia quivi non v'è diversi- 85
ficazione alcuna, la quale, come sappiamo, si basa su di un reciproco non esserci. Le cose sono, in effetto, ognuna tutte le altre; e se esse non fossero presenti nella coscienza, la prima intenzione, ecc., che muove gli strumenti sensorii non potrebbe aver luogo. La verità è quindi che tutto l'insieme delle cose è presente (nella coscienza) in modo ad essa conforme, inseparato dalla cogitazione dell'io, senza che il questo si sia ancora sviluppato, di là da ogni limitazione. Quivi non è insomma differenziazione alcuna.

b) Il Senza Superiore è ciò dove [155] questa, cioè chiaramente visibile, creazione *kaulika* è riposata. Tutto quello che esiste, infatti, for-
mato dai trentasei princípi, è emesso sì, per sua intrinseca potenza, da 86
Śiva, il soggetto possessore di potenza, essenziato in prevalenza della suprema potenza e costituito da un movimento coscienziale generico, ma, nello stesso tempo, riposa nella sua stessa natura propria, essenziata in prevalenza dalla potenza, costituita da un movimento bhairavico particolare [156]. Questo e non altro è, per le cose, l'essere fondate nella loro propria natura, che, com'è stato detto, « *dov'è il tutto* » [157]. Questa realtà (dove riposa il tutto), costituita insieme di Śiva e di potenza, di generalità e particolarità, è sì unica, ma è da Parameśvara stesso tuttavia scissa e conformemente descritta, per render possibile l'insegnamento ed i mezzi di realizzazione. Essa, ripeto, è

[154] Commento di una st. del *MBh*, Śānti, 46-86: « Lode a Quegli che ha come sé il tutto, naturato eternamente del tutto, dov'è il tutto, dond'è il tutto, che è il tutto, che è in tutto! »

[155] *Yad* è spiegato qui nel senso di *yatra*.

[156] La luce (*prakāśa*) e il pensiero (*vimarśa*) corrispondono rispettivamente alla generalità ed al particolare.

[157] Vedi sopra, nota 154.

tuttavia, in realtà, unica, essenziata di libera coscienza, cioè di io. Essa è, insomma, il Senza Superiore, essenziato della potenza di tutto signoreggiare.

Ma in qual sua propria natura è essa stante? Nell'etere del cuore, cioè il *mama* (di me, mio, a me).

a) Il *mama* è il cuore, il luogo di tutte le cose, il loro ultimo fondamento. Tutte le cose, dal colore azzurro e via dicendo giù giù fino a un verme, non son né azzurro né altro, se non nella misura che riposano in una qualche forma di coscienza. Il *mama* non è qui altro 87
che il soggetto conoscente, il diventar cioè le cose oggetto di una qualche forma di gustazione non discontinua. La natura propria dell'azzurro, ecc., non esiste in se stessa, ma si riduce a questo, che cioè a me (*mama*) appare l'azzurro. Ciò che di questo *mama*, cuore, come si è visto, di tutte le cose infinite, è l'etere (*vyoman*), è poi ciò in cui questo tutto, costituito dal *mama* è immerso (*vītam*), ben sostenuto, e, per conseguenza ed inversamente, ciò in cui, per essere ormai privo d'ogni aspetto particolare e differenziato, è l'etere, il vuoto.

b) Il *mama* sta qui per la coscienza propria del piano di Parāparā, differenziata e non differenziata insieme, Il cuore di esso *mama*, cioè il suo ultimo fondamento, è l'io e l'etere di esso si ha nella misura che dei tre elementi di cui esso è composto, che, in base al processo di riassorbimento, sono M H A, il primo, cioè, M, costituito dall'Uomo e basato nella potenza del punto entri nel secondo, H, che rappresenta la Serpentina e questo nell'A, essenziato di una gustazione libera e pienissima, assolutamente non discontinua. Questo e non altro il senso dell'espressione « l'etere del cuore *mama* ».

In tal guisa e concludendo, ciò da cui il tutto deriva e dove esso 88
riposa, questa realtà perennemente non offuscata, autoluminosa, innegabile – questa realtà è il Senza Superiore. Ché, com'è stato detto: « *Ciò su cui tutto questo creato è fondato, ciò da cui esso esce fuori, non è da nulla ostruito e quindi non subisce in nessun posto mai limitazione* » [158].

Anche quegli elementi che, ostruendo, son considerati come limitanti, si identificano infatti con Parameśvara, che, naturato di cono-

158 *SpK*, I, 2.

scenza e d'azione, è manifestamente dotato della libera facoltà di ostruire, e via dicendo.

La particella *yat*, convenendo ad ogni relazione grammaticale, può sì comunicare il senso d'ogni affisso causale, ma nel caso presente è usata nel significato specifico dell'ablativo e del locativo. Il senso piano dell'espressione di cui stiamo parlando è infatti questo, che ciò da cui ed in cui si ha quest'effusione d'emissione, la quale è ad un tempo *kaulika* e riposata nell'etere del cuore *mama*, questo e non altro è il Senza Superiore.

In tal modo, dopo così descritto come il Senza Superiore è luogo
insieme d'effusione e riposo, (il Dio) passa ora a descrivere l'emissione
essenziata dal movimento della potenza di azione, naturata d'un effu- 89
sione graduale, e ciò colle parole, « conto » e via dicendo. Io, unico
ed ininterrotto in realtà come sono, conto questa natura essenziata
del supremo Senza Superiore, grazie ad una graduale effusione attra-
verso gli stadi della Veggente, ecc., naturati da Parāparā e via dicendo.
In altre parole, io manifesto (*vyaktayāmi*) una serie di frasi di molte-
plici tipi, sacre, profane, ecc., che ha il suo inizio nella venerabile Su-
prema ed il suo termine nella Corporea, in modo conforme ai detti
piani. Ché, com'è detto, « *che è in tutto* » [159]. Sia nel primo e nell'ultimo
stadio, essenziati della venerabile Suprema, sia nel corpo della Dea
Suprema–infima che è da essa effuso, risplende insomma manifesto il
piano immobile (*dhruva*) del Senza Superiore. « *Conto* (così il vene-
rabile Somānanda nel suo commento), *conto tanto vale quanto pronun-* 90
cio con eccitazione ». In altre parole son io stesso che, stando nell'intimo
d'ogni essere in forma coscienziale, conto. E tutto ciò noi l'abbiamo
ben fissato nel cuore, dopo averlo confortato e purificato con argo-
mentazioni ed insegnamenti.

La natura propria di esso Parameśvara è descritta colle parole *sadyaḥ* [160].

a) Quel supremo Signore, di cui s'è detto ch'è la stanza stabile del Senza Superiore, di Akula, identico a Bhairava, questo e non altro

[159] Vedi sopra, nota 154.

[160] Secondo l'interpretazione seguente, la costruzione viene ad essere *kathayāmi kaulikasiddhidaṃ yaḥ sad*, cioè « io conto colui che dà la *siddhi kaulika*, colui che è l'essere ».

è l'essente (*sat*), cioè il tutto, costituito dalla creazione *kaulika*[161]. Di là, infatti, dalla pura natura bhairavica essenziata di luce e pensiero, non v'è, per le cose, essere (*sattva*) alcuno. Le varie realtà formulate da altri e da essi ritenute come causa dell'essere – quali, ad esempio, la relazione coll'esseità, l'efficienza causale e via dicendo – né possono infatti, separate dall'essere, esistere come tali, né unite, d'altro lato, con un altro essere o efficienza causale, non dar luogo ad un regresso all'infinito[161a]. Sin dal principio, dunque, l'essere non è altro che questo, l'essere, dico, (tutte le cose) costituite da una luce, di cui la vita è il pensiero, la quale luce–pensiero è a sua volta piena d'un iità essenziata dal pensiero della libertà ed identica quindi a Bhairava.

b) Il termine *sadyaḥ* può designare anche questo, ciò, dico, che, essendo essenziato di potenza d'azione, si sforza (*yasyati*), fa sforzo verso l'essente, verso ciò che veramente è, nel qual caso la parola è grammaticalmente un neutro col suffisso zero.

Taluni maestri leggono poi anche *sadyad*, ché, com'è detto nel Sid- 91
dhasaṃtāna:

« *Una realtà manifesta e luminosa, questo in verità è l'essere* »; e nella Spandakārikā[162]:

« *Questo ben esiste, in senso assoluto* »; dallo stesso venerabile Somānanda la natura propria (di Parameśvara) è stata espressa colle parole « *L'essere è la suprema realtà e questa è Śiva* »[163]. Ed ancora: « *Colui che è il tutto* »[164].

Detto ciò, (Bhairava) descrive adesso, di essa natura propria, il suo effondersi per la potenza d'azione, e dice: « *datore della perfezione kaulika* ». Il termine *kaulika* è stato già spiegato e la sua perfezione tanto vale quanto certificazione. Cio da cui essa deriva (a questo pro-

[161] *Sadyaḥ* è dunque risolto in *sad yaḥ*, « colui che è l'essente (o l'essere) ».

[161a] Vedi la Nota Complementare.

[162] *SpK*, I, 5.

[163] *ŚDṛ*, IV, 6*b*. L'essere, *sattā* « is the highest reality (*paramārtha*) which is the chief characteristic of the Supreme Spirit, Śiva. The *sattā* of insentient objects like the earth or stones, lies in their manifestation (*sphuradrūpatā hi sattā sphuradrūpatā ca prakāśamānatā* » (R. K. Kaw, *The Doctrine of Recognition*, Hoshiarpur 1967, pp. 99, 100). Questo essere (*sattā*) è a sua volta essenziato di potenza (*śakti*). Vedi su tutto ciò il commento di Utpaladeva alla *Śivadṛṣṭi*, IV, 6.

[164] Cf. sopra, nota 154.

posito, infatti, [immersa] nel reale soggetto conoscente, ogni cosa, *kula*, *akula*, etc., diventa quello che è),ciò in cui tutte le cose cui si crede [o che son percepite, *pratīyamānam*], proprio perché in esso immerse godono della detta certificazione, questo e non altro è il Senza Superiore [164a] [presente ed operante in tutti i piani]; chè, com'è stato detto:

« *Del Kula* (così è stato detto) *superiore è il Trika* » [165];

ed altrove:

« *Del Veda, lo Śaiva, di questo la sinistra, di questo la destra, di* 92
questo il Kula, di questo il Mata e di questo ancora superiore, il supremo fra tutti, è il Trika » [166];

e nel Niśāṭanatantra:

« *Un maestro, consacrato secondo la scuola di sinistra e conoscente della suprema realtà, deve essere di nuovo purificato se vuole accedere alla scuola di Bhairava; ed il medesimo dicasi di colui che dalla scuola di Bhairava vuole passare al Kula, che da quest'ultima al Kaula, che dal Kaula al Trika* »;

e nel Sarvācāratantra:

« *Un maestro consacrato secondo la scuola di sinistra e conoscente della suprema realità, deve tuttavia sottostare progressivamente a nuovi riti purificatorî se vuole accedere alle scritture bhairaviche* » [167].

La successione è di regola quella qui esposta, chè, com'è stato detto [168]: « Così, ciò che (è presente in tutti i detti stadi, cioè le scritture profane, il Veda, il Siddhānta, la Sinistra, la Destra, il Kula ed il Mata, è il supremo soggetto ». Ché, com'è stato detto, « *Lode a Quegli che ha per sé il tutta, naturato eternamente del tutto* [169] ». « *E che più?* (così il venerabile Somānanda nel suo commento, esprimendo, in poche pa-

[164a] Costruisco *tad yato bhavati* ... *yatra pratīyamānam* ... *tad evānuttaram*, in fondo alla p. 92, dopo le citazioni.

[165] Citazione non rintracciata. Vedi anche sotto, p. 163.

[166] Questa e la seguente stanza sono citate anche da J, *TA*, I, p. 49; VIII, p. 181, con varianti.

[167] Cf. J, *TA*, XIII, p. 182.

[168] Forse nel perduto commento di Somānanda.

[169] Vedi sopra, nota 154.

role, tutto quello che abbiamo detto), *e che più? Il Senza Superiore è il tutto, perché Senza Superiore* ».

Il senso di quanto è stato detto è il seguente.

[..] 93

Coloro che si allontanano da questa spiegazione e spiegano queste stanze altrimenti, sono in errore e da rifiutare. Anche se la frequentazione di gente ignorante, priva d'ogni purità di parole e di frasi, è fonte di vergogna, noi tuttavia, per fare ben intendere alle persone di intelletto che cos'è questo Senza Superiore, esponiamo, una volta per tutte, la loro interpretazione.

Mentre la stanza e mezza che inizia colla parola « *Senza Superiore* », è, secondo costoro, una domanda che ha per oggetto Śiva, la stanza che comincia colle parole « *hṛdayastha* » si riferisce invece alla potenza.

Nella stanza di risposta « Ascolta, o Dea », il senso dell'espres- 94
sione *uttarasyāpy anuttaram* è, sempre secondo costoro, ascolta il Superiore ed ascolta il Senza Superiore. Ora, se questa spiegazione ha in vista quello che è il Trika, ne consegue logicamente che manca una terza domanda, che ha come oggetto l'Uomo. Se costoro, d'altra parte, ci obiettassero che questa spiegazione mira alla coppia Śiva e Potenza, noi risponderemmo che la coppia Śiva e Potenza non è costituita da due entità separate, Śiva e la Potenza. Queste due domande distinte troverebbero, infatti, una giustificazione solo in questo caso. Il senso della parola « *atha* » non andrebbe, inoltre, più bene. Essa, infatti, introduce un argomento che segue immediatamente ad un accertamento precedente e consentaneo [170]. Inoltre, senza il previo accertamento di quello che è la natura del « Superiore », la domanda susseguente che ha come oggetto il Senza Superiore, risulta ingiustificata. Infatti,
in alcuni antichi manoscritti si trova la seguente stanza supplementare: 95
« *Ho udito, o Dio, o Parameśvera, la grande gnosi che ha, come nome, Trika. La conoscenza* « *superiore* » *è stata da me accertata col tuo favore* ».

Quello dunque che ci hanno insegnato i nostri maestri, tenendo dietro alla spiegazione fatta da Somānanda, questo soltanto può essere di vantaggio per ognuno.

[170] All'inizio della seguente stanza 5.

Questa spiegazione è un sole splendente, acceso da Abhinavagupta; un sole che sradica le tenebre impure dei cattivi commenti, che dischiude il loto del cuore, purificato dalle scritture del Trika, che distrugge, col suo splendore, densi, infiniti legami.

Il Senza Superiore, è, in conclusione, ciò da cui questa creazione *kaulika* sorge, ciò dove riposa e ciò di cui è fatta. E questo è stato detto. Ora, che cos'è questa creazione *kaulika*? Come si effonde dal Senza Superiore? E come si riposa nel Senza Superiore? E come è identica al Senza Superiore? Desideroso dunque di spiegare particolareggiatamente a quei discepoli che hanno sufficiente esperienza di pensiero (pen- 96
siero ottenuto la mercé d'una conoscenza suscitata dallo spremere in tutti i sensi la rivelazione, la ragione e la propria stessa coscienza), desideroso, dico, di spiegare tutto quello che è stato già accennato colle parole *uttarasyāpy anuttaram* [Il Senza Superiore anche del superiore ...] il beato Parameśvara annuncia un altro gruppo di stanze.

Coloro poi che, grazie alle sole cose insegnate fin qui e saldamente apprese, hanno distrutto la presunzione della molteplicità e sufficientemente purificato il loro pensiero discorsivo, costoro hanno, può ben dirsi, raggiunto il loro scopo, penetrando nel piano Senza Superiore ed ottenendo così la liberazione in vita, in virtù soltanto della 97
domanda contenuta nelle due stanze e mezza che cominciano colle parole *anuttaraṃ katham* [Come il Senza Superiore ...] e della risposta, espressa nella stanza e mezza che inizia colle parole *śṛṇu devi* [Odi, o dea ...] e giova quindi – noi lo gridiamo a braccia alzate – che, purificati come sono da un saldo conoscere, si fermino a tanto né cerchino oltre.

Allo scopo dunque di sceverare ulteriormente il piano *kaulika*, riflesso com'è dentro lo specchio immacolato del piano del supremo Bhairava, del Senza Superiore, si ha l'arrivo di altre stanze. E questo è stato detto [170].

[5. Appresso tutte le vocali, da A fino al punto AṂ, sono le stazioni. Dentro di esse, grazie ad un unione col tempo, son detti essere il sole e la luna.

[170] Vedi la Nota Complementare.

6. Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino ad M, o virtuosa, son via via tutti i princìpi, dalla terra fino all'anima.
7. Più in là è detto essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, 98
il fuoco, l'acqua ed Indra e più in alto ancora i fonemi Ś, ecc., che sono i cinque brahman.
8, 9*a*. Quella che è stata esposta è dunque l'emissione, la cui radice è A e la fine è KṢ. Questa realtà, o gloriosa, è chiamata in tutti i tantra la matrice di tutti i mantra e di tutte le vidyā, perennemente]

Quanto viene spiegato in queste stanze è come *akula*, cioè il Senza Superiore sia *kaulika*, naturato cioè di emissione. La connessione è « appresso, questo è l'emissione » ed il senso che il detto piano Senza Superiore è emissione. Anche se nell'emissione stessa, in base a quanto è stato già detto, non v'è un prima ed un poi, i quali dipendono dal tempo, tuttavia nella misura che da Parameśvara è in se stesso e liberamente manifestata la divisione in oggetto e soggetto d'insegnamento, in questa misura si ha, di necessità, anche un prima
ed un poi, e quindi, in referenza appunto a ciò, ecco la parola « appresso », 99
che esprime una successione immediata, nel senso che subito dopo *akula* si manifesta in forma di emissione. Il termine « appresso » non introduce, in altre parole, (un nuovo argomento) successivo al tenore della domanda e della risposta [171], tendendo esso piuttosto ad esprimere l'idea di una successione nell'ambito di un soggetto omogeneo ed appartenente allo stesso ordine concettuale. Se infatti così non fosse esso troverebbe applicazione dovechessia, anche per introdurre un discorso immediatamente successivo al silenzio. « Sia pure (tu dirai), ma qual'è per te il danno (derivante da un'errata interpretazione della particella in questione)? Ed io risponderti: Nessuno, tranne il non esserci di tale nozione.

Il venerabile Somānanda interpreta qui diversamente. Egli, adducendo una scrittura dov'è detto che « Il fonema A è Śiva e THA la Potenza », ritiene infatti che il significato della parola ATHA è semplicemente il Senza Superiore, ché, com'egli dice, attribuendo ai fonemi

[171] La tesi o proposizione (*pratijñā*) costituita dalla risposta di Bhairava.

TH ed H lo stesso valore, la parola ATHA esprime sia lo stato di non
differenziazione – proprio di ogni primo momento del conoscere – in
cui si trova la potenza d'emissione, da cui derivano via via cose infinite, 100
sia il supremo suono, che costituisce la vita di tutti gli esseri. Tutto
ciò non è tuttavia discusso da noi particolareggiatamente, in quanto
non ci è stato possibile di esaminare direttamente la scrittura in que-
stione. Al venerabile Somānanda, conoscitore diretto di siffatta scrit-
tura, va comechessia il merito di aver con ciò mostrato implicitamente
come uno scritto in *sūtra* sia passibile di più centinaia di interpretazioni.
Anche le varietà grafiche [172] di cui egli ha fatto mostra qua e là son do-
vute appunto a quest'intenzione. Noi, per parte nostra, purificati da que-
sto insegnamento, resi, anzi, intimamente puri dal pio desiderio di scio-
gliere i nodi di questo trattato, siamo del tutto neutrali davanti a sif-
fatte interpretazioni da lui addotte. Anche se, senza alcun dubbio, le
stesse lettere scritte, immaginarie e convenzionali come sono, grazie
a queste varietà grafiche, ecc., possono essere per alcuni un valido mezzo
di realizzazione, esse tuttavia non si rivolgono a tutti discepoli indistin- 101
tamente, d'ogni tempo e luogo, sicché noi non ci diffondiamo parti-
tamente su ciò. Mentre per coloro che son ben addentro al ragiona-
mento ed all'esperienza diretta, queste speculazioni sono inutili, di facile
escogitazione e senza un punto fisso di riferimento, per coloro che
nulla sanno di questa dottrina anche il loro insegnamento è del tutto
inutile. Ma basta con questa discussione, ostacolo a ciò di cui stiamo
parlando! Ritorniamo dunque in tema.

Commento alle parole athādyās

Il termine *ādyās* significa quelle vocali di cui A è la prima, o, se
così si vuole, interpretando TH come un aggiunta fatta allo scopo di
facilitare la pronunciazione, [172a] quelle vocali di cui ATH è la prima [173].
La parola « prima » non è qui determinata da una semplice posizione 102

[172] Sul termine *dhūlibheda* vedi sotto, p. 268, n. 533.

[172a] Nel senso, se ho ben capito, che pronunciando il verso, la dizione *ath ādyās* è più facile e comprensibile di *a ādyās*, senza *saṃdhi*.

[173] In questo caso, la parola *atha* viene eliminata.

relativa (*vyavasthā*)[174] né si riferisce ad una contiguità, etc.[175], ma semplicemente a questo, a ciò, dico, che è in principio.

Il piano della parola suprema (*parā vāc*)

Di questi vari fonemi, ciò che viene qui descritto è (come vedremo) questo piano della suprema voce,[176] dove essi si presentano in una forma non convenzionale, permanente, increata, coscienziale. Caratteristica indefettibile (ricordiamo) di una natura essenziata di sola coscienza è questa, che ogni cosa è quivi anche ogni altra. Questa suprema venerabile Dea, poi, nonostante goda di tale stato di non differenziazione senza uguale, abbraccia tuttavia dentro di sé la Veggente, ecc., le quali sono rispettivamente espressioni della venerabile Suprema–Infima, e, tale essendo, è naturata da un'infinita varietà di aspetti diversi. Circa ad essa non può infatti certo dirsi che ciò che quivi non è, sarà altrove. Oh considerate, vi prego, questa prima beata coscienza, priva di ogni sia pur minima impurità di contrazione, chiamata col nome di intuizione! Infatti, tutto quello che esiste, mobile o immobile, risiede, in una forma assoluta, indefettibile, essenziata di forza e null'altro (e che così sia, è dimostrato dalla percezione dell'infinita varietà di aspetti, che si scorgono nel momento dell'emissione delle cose molteplici, che sorgono da essa coscienza, prima pressoché totalmente confuse e poi, di mano in mano, sempre più evidenti), risiede, dico, nella coscienza, 103
che è tutta una cosa col beato venerabile Bhairava. Questo piano dell'onniscienza, da coloro che hanno raggiunto il sommo della conveniente concentrazione, viene sorpreso tutto insieme, nella sua forma increata, assolutamente non contratta, da coloro, dico, che son stati purificati da una grazia suprema, che, col mortaio d'un continuo esercizio, hanno via via triturato la macchia del dubbio, il quale ha infiniti sinonimi, quali incertezza, mancanza di confidenza e via dicendo. Il piano di coscienza raggiunto da coloro che non son riusciti ad eliminare appieno il dubbio è invece, sia pure in parte, soggetto ad una certa contrazione, dovuta all'oggettività che quivi appare, non è, in-

[174] Come, p. es., *pūrva*, *apara*, etc. Vedi *P*, I, 1, 34.

[175] Intendi: di spazio, di tempo, etc.

[176] Vedi la conclusione del discorso, sotto, pp. 112–113.

somma, quello increato; ché, come ha detto il venerabile Kallaṭa, « *alla caduta d'una tuṭi, l'ottenimento dell'onniscienza e dell'onnipotenza* » [177].

Questa realtà, sebbene di per se stessa evidente, viene ora dimostrata logicamente, (prendendo, come base), le rappresentazioni dif- 105
ferenziate concernenti il colore turchino, etc., rappresentazioni che son pensate in successione, considerate escludentisi l'un l'altro (*virodhāvabhāsisaṃmata*), dotate di una sicura non delusività, derivatagli dalla loro realtà [177a], non, cioè, in via di distruzione (*aniḥṣeṣyamāna*) [177b], grazie, appunto, alla loro disposizione a fornire successiva efficienza causale, etc., e nate, infine, per proprio intrinseco potere. Ora (detto questo, possiamo ben dire che) tutte le forme di coscienza non differenziata precedenti siffatte rappresentazioni differenziate, non son separate dalle dette immagini differenziate del giallo, del turchino, ecc., considerate, si è visto, come escludentesi, così come accade circa la conoscenza che ha per oggetto una pittura, la vista che si apre su da una montagna, la percezione d'un occhio di pavone. Tutte quelle forme di conoscenza, invece, che non sono inseparate da queste immagini del turchino, del giallo, ecc., per natura escludentesi, non precedono le rappresentazioni differenziate di esse stesse infinite immagini del giallo, del turchino, e via dicendo, nate, 106
come s'è visto, per proprio intrinseco potere – così come accade circa la percezione diretta del solo colore turchino.

Ora quel conoscere, celebrato nelle scritture col nome di intuizione, schiudersi ecc., presente nell'intervallo che corre fra due conoscenze differenziate, l'una delle quali è tramontata e l'altra in via di prodursi, è indifferenziato, precedente, in quanto tale, le rappresentazioni differenziate del turchino, ecc., non delusive e considerate come escludentesi, e, perciò appunto, inseparato dalle dette infinite immagini. Che tra due conoscenze vi sia un intervallo è cosa poi che non si può negare, per la loro stessa diversità. Quest'intervallo, per parte sua, non può essere che costituito di coscienza, ché, altrimenti, venendo con

177 Citazione da un'opera perduta di Kallaṭa: vedi il *TA*, X, 208.

177a Non sono, cioè, erronee. La realtà (*satyatā*) si riduce, per AG, alla luminosità, al fatto di apparire (*prakāśamānataiva ... sattvam*, PK, 2, 2, 7, commento).

177b P. es. come la falsa immagine dell'argento, distrutta da quella reale della madreperla. Vedi la Nota Complementare in Addenda.

esso ad interrompersi le impressioni coscienziali, il ricordare, il collegare e via dicendo, risulterebbero impossibili. Nei riguardi, dunque, del soggetto del ragionamento, cioè l'intuizione, c'è da parte di tutti 107
generale consenso, e quindi esso è cosa ben stabilita. Esso pensiero poi è di ordine aconcettuale, in quanto che non ha, come punto d'appoggio, il momento della convenzione e dell'insegnamento (tale cogitare, innato e non convenzionale, è infatti inseparabile dalla natura della coscienza, la quale è il contrario di ciò che è insenziente), non è simile alle rappresentazioni concettuali, in quanto che non vi si manifesta differenziazione alcuna; prendendo però, come punto d'appoggio, la differenziazione, ecco che crea l'oggettività (*arthabhāva*) [178].

Le rappresentazioni differenziate, senza un pensare indifferenziato, neanche possono manifestarsi, perché, non sono libere: la quale 108
non libertà è determinata da questo, che esse son mediate dalla memoria delle convenzioni, ecc., la quale, a sua volta, non può verificarsi senza una (previa) esperienza diretta. La coscienza inoltre, in base al principio precedentemente enunciato, è priva di ogni limitazione temporale. Quest'unica suprema intuizione, perciò, nonostante che, immaginata nei modi del nostro linguaggio, sia cosa limitata, è tuttavia costituita da tutte le cose. Nella parte mediana di essa, è poi il piano fontale di tutte le varie differenziazioni, presenti, passate e future. L'ammissione, da parte di taluni pensatori specialmente penetranti [179],
d'una coscienza deposito (*ālayavijñāna*), è determinata da analoghe 109
considerazioni. La non delusività delle rappresentazioni differenziate

[178] Il passo è difficile e forse il testo non è del tutto sano. La correzione °*lambatayā* o *ālambanayā* per °*labdhatayā* è mia, tirata dal precedente °*valambanena*. « Ciò che costituisce l'essenza della differenziazione » è evidentemente il pensiero discorsivo (*vikalpa*). Altre possibili correzioni sono *bhedasāratālabdhataya* (o °*lubdhatayā*, o, anche, °*lambhatayā*, se pure non si vuole correggere *bhedasāratā*° in *bhedānusāritā*). Nell'espressione *arthabhāvaṃ kuryāt*, è a mio avviso, un'intenzionale reminiscenza di Bhartṛhari, VP, I, 1. «La realtà parola, senza principio e senza fine, la parola immutabile, appare come oggettività (*vivartate' rthabhāvena*); donde lo svolgersi dell'universo ».Nel contesto del *Vākyapadīya*, l'espressione *arthabhāva*, volendo lasciare ad *artha* tutta la sua pregnanza, potrebbe anche essere tradotta con « significato e cosa »: così T.R.V. Murti, nella sua Prefazione a H. G. Coward, *Sphoṭa Theory of Language*, (Delhi, Motilal, 1980), p. XV: « ... the Immutable Word (*akṣaram*) appears (*vivartate*) as meaning and thing (*arthabhāvena*) ».

[179] Allusione al cosiddetto idealismo buddhistico (*vijñānavāda*).

che nascono successivamente, è, da parte sua, già stata esposta. La ragione logica di questo ragionamento è presente nel *probandum* e quindi non è irreale, non è presente, né sempre né una volta, nella contro-tesi, costituita, come si è visto, da un conoscere indifferenziato, fonte[179a] di una rappresentazione differenziata unica ed isolata, né, infine, la sua assenza in casi contrari è incerta. La ragione logica non è insomma né contraddittoria (*viruddha*), né incerta, né caratterizzata infine da una dubbia assenza nei casi contrari [180]. Questi eventuali difetti della ragione 110
logica – l'irrealtà, ecc. – sono ovviamente eliminati anche nel soggetto dell'esempio (la conoscenza d'una pittura, ecc.). Una volta eliminati i difetti della ragione logica, quelli dell'esempio, ecc., non hanno, in effetto, più ragione di manifestarsi. Ma tutto ciò, è stato già spiegato da altri, né v'è quindi motivo d'applicarsi a ripeterlo. Questo è stato dunque ben stabilito, questo, dico, che

Quella conoscenza intuitiva che si manifesta in ogni intervallo fra due conoscenze rispettivamente precedenti e susseguenti, abbraccia tutte le cose. In colui che è tutto immerso in essa – in essa, dico, che si identifica colla suprema potenza – la malattia non può aver luogo, la malattia la quale è formata dal non esserci [181].

Se nel nostro proprio cuore, che, non conoscendo (*immerso com'è*) 111
nel corpo, nel soffio vitale, ecc., la gioia, il gusto, la ricchezza suprema, è afflitto da una malattia senza pari, se dentro il nostro cuore entra, dico, la dea superna, generatrice di tutto l'universo, o che allora esso s'illumina in tutta la sua pienezza, come il burro sacrificale.

Ché così è detto nella Spandakārikā [182]: « *La malattia distrugge il corpo. La trasmigrazione proviene da essa, cioè dalla nescienza. Ma se questa è distrutta dallo schiudersi, essa (trasmigrazione)* [183], *priva di*

[179a] Lett. « causa di distribuzione ».

[180] Sulla ragione logica e le sue caratteristiche, vedi, p.es., G. Tucci, *Storia della Filosofia Indiana* (Bari 1957), pp. 233 sgg.

[181] Apparentemente, il non essere della conoscenza (vedi *SpK*, III, 8).

[182] *SpK*, III, 8.

[183] Da quanto è detto in seguito, risulta, mi sembra, che AG consideri qui *ajñānataḥ* come una apposizione di *tasyāḥ*. La malattia, è, in altre parole, la maculazione, la nescienza stessa (vedi *TA*, IX, 85). La critica di AG è diretta apparentemente contro Utpalavaiṣṇava (st. 40, comm.). Il commento di Kallaṭa non esclude l'interpretazione abhinavaguptiana di

causa, come può continuare ed esistere?» Ed anche: «*Mentre uno è tutto impegnato in un pensiero, ciò da cui nasce un altro pensiero, questo appunto, secondo noi, è lo schiudersi. Ma lo yoghin cerchi di scorgerlo da se stesso!*»[184]

I bene avventurati ritengono che la maculazione innata, la cosidetta nescienza, è la radice delle due maculazioni mayica e karmica. Quest'ultima è il seme del decrepito albero della trasmigrazione, e, davanti al superno intenso fuoco della coscienza, brucia in un istante.

Ché, com'è stato detto: «*La nescienza, cioè la maculazione, è la causa del germoglio della trasmigrazione*»[186]. Questo appunto quanto è stato detto (nella stanza): «... *Ma se questa è distrutta dallo schiudersi*»[187]. Tale stanza è da noi spiegata appunto in questo modo, ché 112
altrimenti, intendendo, cioè, che la malattia è distruggitrice, che essa è un'emanazione della nescienza e che la nescienza è distrutta dallo schiudersi, le varie parti della stanza risultano piuttosto sconnesse ed il senso stesso più simile ad un'affermazione autoritaria che ad altro.

[...]

In tal modo, ciò che dal Beato compiutamente si illustra in questo gruppo di stanze che comincia colle parole «Appresso, tutte le vocali, da A ...» con quel che segue è, si è detto, il beato piano della suprema parola, la quale comincia con A e termina con KṢ e si identifica colla potenza della grande emissione, comprensiva di tutte gli infiniti (movimenti) di emissione, durazione e riassorbimento, risplendenti in unità nello specchio immacolato del suo stesso sé. Tale suprema parola abbraccia le venerabili Dee Suprema–Infima, ecc., appartenenti ai piani 113
della Veggente e via dicendo, apparitura in forza della sua stessa libertà e da lei via via effondentesi; è, così abbracciandole, essenziata d'una gustazione consistente appunto in un conoscere unitivo di tutto lo spiegamento delle creature, mondi, cose e via dicendo, che si designa den-

sṛtiḥ = *saṃsāraḥ*, limitandosi a precisare che la malattia nasce dalla nescienza. KR segue l'interpretazione di Utpalavaiṣṇava.

184 *SpK*, III, 9.

185 La forma *uśanti*, da *vaś–* sta quì evidentemente per *icchanti*.

186 *MV*, I, 23*b*–24*a*.

187 La stanza in cui AG si riferisce è la sopraccitata *SpK*, III, 8.

tro di lei di là da ogni delusività: la quale siffatta realissima e meravigliosa *(adbhuta)* sua natura appare in tutto il suo splendore grazie al manifestarsi del venerabile Bhairava, di Parameśvara.

La generazione dei vari princìpi

Stando così le cose, si illustra adesso il contenuto di queste stanze. Le vocali da A all'emissione AḤ sono il principio Śiva. Le consonanti da K a Ṅ i cinque elementi, dalla terra all'etere; le consonanti da C a Ñ i cinque elementi sottili, dall'odore al suono; le consonanti da Ṭ a Ṇ i cinque sensi d'azione, dai piedi alla parola; le consonanti da T a N i cinque sensi di conoscenza, dall'odorato all'udito; le consonanti da P a M i cinque princípi mente, senso dell'io, psiche, natura naturante ed anima; le quattro semivocali da Y a V (chiamate coi nomi di vento, ecc.) i princípi attaccamento, conoscenza, forza e māyā.

Il nome di « cause di sostenimento » (*dhāraṇam*) con cui son designati questi princípi, si deve a questo, che « fan sostenere » (*dhārayanti*), cioè fan pensare come separato (*pṛthagbhūtatayābhimānayanti*). Nel termine « cause di sostenimento » sono in effetto impliciti due valori causativi, dovuti a questo, che vi son quivi due rapporti di mosso e movente [188]. Mi spiego.

Tutte le cose son sostenute (*dhriyante*) nel nostro proprio sé, il
quale si identifica col piano bhairavico, pienissimo supremo, natu-
rato di luce, onniforme. Ché, com'è stato detto nella Śivadṛṣṭi [189], 114
« *Il sé risplende in tutte le cose, essenziato di coscienza riposata, beata,*
in se stessa, materiato di un flusso inostruito di volontà, di uno spontaneo
promanare di conoscenza ed azione, Śiva »; e nella Spandakārikā « *Ciò*
su cui tutto questo creato è fondato ... [190].

[188] I causativi esprimono quelle azioni, il cui soggetto non è l'agente, ma colui che sollecita, muove l'agente ad agire (J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, § 304). Colui che sollecita, muove ad agire è il *prayojaka*, colui che è da questi sollecitato, mosso ad agire, il *prayojya*. Nel verbo *dhārayati* (da cui *dhāraṇā*) sono implicite due relazioni di mosso e movente. Secondo la prima il movente è il Signore e quelle che son mosse le *dhāraṇā*. Giusta la seconda, il movente sono l'attaccamento, etc. (ossia, le *dhāraṇā*) e colui che è mosso il Signore, che, come abbiamo visto, è a sua volta il movente delle *dhāraṇā*. Sulle *dhāraṇā* nella scuola Trika, vedi l'Introd., p. XVI.

[189] *ŚDr*, I, 2.

[190] *SpK*, I, 2

Parameśvara così fa sì che (le cause di sostenimento) sostengano
le cose – sostenute [191], come si è visto, nel suo proprio sé; e questo
Egli lo fa manifestandole, quanto a dire, di per se stesso oscuran-
dosi, facendole, in altre parole, diventare stanza del questo, il quale
è naturato di insenzienza. Egli, proprio così facendo, le manifesta, e,
così manifestatele, le vela nuovamente coll'iità. Con uno dei due
causativi si allude perciò indirettamente al piano del beato Sadāśiva ed
Īśvara naturato di Sapienza Pura. Ivi stesso tuttavia il detto velare del
questo coll'iità si dà logicamente solo se logicamente si dà il questo
da velare. Nei confronti di Parameśvara in tutta la sua purezza di co- 115
scienza, non v'è infatti alcuna natura oggettiva, nessun questo, che
(com'è noto), consiste in un apparire differenziato, sicché, non dandosi
logicamente oggettività velabile, non può neanche logicamente darsi
iità velante: per cui siffatto conoscere [192], proprio del Signore [193], ri-
sulta logicamente impossibile, e, essendo impossibile, nulla più potrebbe
manifestarsi, non essendoci causa, com'è stato detto e ripetuto. Ma tutto
ciò [194] appare, ancorché inseparato dalla detta luce, si manifesta, dico,
esteriormente, grazie alla potenza di Parameśvara, ché altra causa non
può logicamente esistere, e, nella stessa nostra coscienza, ben si vede
come la coscienza sia naturata di tutte le cose. In tal modo, dunque,
l'universo, il quale è il nostro stesso sé, si manifesta differenziatamente, e,
così facendo, si manifesta nell'io, naturato di luce, in identità di so-
strato, onde è che di necessità ne seguita implicitamente questo, come cioè
il Signore veda come io le cose che rispetto a questo o quel soggetto co-
noscente son differenziate e come questo o quel soggetto, proprio per il
suo stesso manifestarsi, è identico al suo stesso sé. Il Signore, di conse-
guenza, prende possesso in sé di quelle potenze grazie a cui diventa imme- 116
diatamente cose conoscibili e soggetti conoscenti differenziati. Ora que-
ste potenze sono appunto l'attaccamento, ecc., le quali sono in tal guisa
moventi nei riguardi del Signore, che, in base a quanto è stato detto,
fa sì che esse sostengano, a loro volta, le cose, sostenute (nel suo pro-

191 Lett. « in via di sostenimento » (*dhriyamāṇa*, participio presente passivo).

192 Il conoscere di un « questo ».

193 O, forse meglio, proprio del Signore nella sua ipostasi di Īśvara, dove, in identità di sostrato coll'io, appare tuttavia il « questo ».

194 Cioè, l'universo, il « questo ».

prio sé)[195]. Questi princípi che son perciò l'unica causa di questo, che il Signore, dico, prenda il nome d'anima individua, sono a buona ragione chiamati, in base a questo secondo causativo così verificatosi, cause di sostenimento. Nell'inverarsi di questi causativi, non si perde poi il senso primo. Visto infatti che ciò che è sostenuto non può essere che luminoso, anche colui cui è fatto sostenere dev'essere logicamente essenziato di illuminazione[195a], Ché come ho detto nel Śivadṛṣṭyālocana:

« *Anche colui che è mosso ad agire* [a]*da altri è di necessità dotato egli stesso di facoltà di agire.*

E così pure Bhartṛhari:

« *Quando si instiga ad agire qualcuno che non è ancora un agente, il verbo vien messo all'imperativo. Quando si instiga ad agire qualcuno che è già un agente, cade allora a proposito l'uso del causativo* »[197].

Col nome così di ' cause di sostenimento ' son qui chiamati quei
princìpi che, nelle altre scuole, son noti col nome di « corazze », ché, 117
com'è detto nel Tantrasāra: *La sapienza, māyā, la necessità, ecc., che fan sostenere i legami dell'anima decaduta e così le varie forme di esistenza, espressioni del suo stesso sé, sono da purificare con ogni attenzione.* Somānanda, da parte sua, che, basandosi su altra tesi, disse che colla parola « cause di sostenimento » dovevano intendersi le membra[198], intese con ciò semplicemente mostrare come anche tutte le altre tesi meritino di essere conosciute. Il suo motto, ciò facendo, è il seguente:

[195] Vedi sopra, nota 191.

[195a] O, più letteralmente: « Visto infatti che la condizione di esser sostenuto (*dhriyamānatā*) spetta solo a ciò che è luminoso, la condizione di colui cui è fatto sostenere (*dhāryamānatā*) è logicamente detta essere caratterizzata di illuminazione ». Per intendere il passo bisogna tener presenti le due forme, attiva e passiva, del causativo, p.es., *īśvaro rāgādīn bhāvān dhārayati* e *dhāryamāṇā rāgādaya bhāvān īśvareṇa*, o, nella seconda interpretazione, *rāgādaya īśvaraṃ bhāvān dhārayanti*, e *dhāryamāṇa īśvara bhāvān rāgādibhiḥ*. Il senso primo, originale (*prakṛtyārtha*) concettualmente attribuito al tema *dhṛ*–, sostenere, è quello di luminosità.

[196] Vedi sopra, nota 191.

[197] Il commento (*ālocana*) di AG alla *Śivadṛṣṭi* è perduto. La citazione di Bhartṛhari è III, 7, 126. Di questa stanza si hanno varie lezioni, circa le quali rimando al *VP*, edito da K. A. Subramania Iyer, III, 1, Poona 1963. Vedi anche, per il senso, *The Vākyapadīya of Bhartṛhari, Chapter III, pt. I, English Translation*, by K. A. Subramania Iyer, Poona 1971.

[198] Tale il nome di alcuni mantra particolari, su di cui vedi *TA*, p. 716, nota 8.

« *Colui che non conosce appieno la propria e l'altrui tesi, come può essere di salvezza agli altri, cadendo egli stesso in un mare di dubbi* »?

I fonemi Ś Ṣ S H KṢ sono i cinque princípi Grande māyā, Sapienza,
Īśvara, Sadāśiva e Śakti. Sopra il principio māyā e sotto il principio
Sapienza deve, in effetti, essere per forza un altro principio, dove risie-
dono i ' disorganati per conoscenza '; [199] i quali, secondo le scritture,
stanno appunto sopra Māyā e sotto la Sapienza. Nel piano di māyā risie- 118
dono infatti i ' disorganati per dissoluzione ' e nel piano della Sapienza i
Vidyeśvara. Se questo principio intermedio, chiamato Grande Māyā,
non esistesse, quale sarebbe perciò la sede dei ' disorganati per cono-
scenza '? Se quindi è vero che i ' disorganati per conoscenza ' sono entità
decadute dal piano della Sapienza, essi son tuttavia immuni dalla visione
del conoscibile come molteplicità, ossia delle varie cose, diverse l'una
dall'altra, che vediamo intorno a noi e, come tali, non si manifesta in
essi la maculazione mayica.

L'unica maculazione che essi hanno è, secondo il Mālinīvijaya
(che, nei loro riguardi si esprime appunto colle parole « *i ' disorganati
per conoscenza ' sono dotati di una sola maculazione* ») [200], la macula-
zione sottile e cioè la nescienza. I ' disorganati per conoscenza ', risve-
gliati in virtù della grazia del piano della Sapienza, possono diven- 119
tare Mantra, Mantreśvara ecc. Questa appunto è la ragione per cui,
sempre nel Mālinīvijaya, si legge che « *egli risvegliò gli otto puruṣa
disorganati per conoscenza, ecc.,* » e, « *trasferendoli al piano dei mantra,
dei mantreśvara* » *ecc.* [201].

In certe opere poi il non esserci della maculazione della molteplicità, propria della Sapienza, viene trasferito alla Grande Māyā, che, secondo esse, viene così ad essere null'altro che un'appendice del principio Sapienza. In altre opere si legge invece che la Grande Māyā è contaminata dalla macchia della nescienza e che non è quindi altro che un'appendice dell'ordine di realtà Māyā; questa appunto è la causa, secondo questi testi, per cui essa non viene calcolata separatamente. La stessa cosa si ripete, in altre scritture, tanto nei riguardi del prin-

199 Vedi su queste entità, *TA*, Introd., p. 49.

200 *MV*, I, 22.

201 *MV*, I, 18*b*–21*a*.

cipio attaccamento, che, connesso col puruṣa, non viene da esso separatamente considerato, quanto a proposito della Necessità e del Tempo, i quali appunto in questa scuola, secondo cioè le scritture del Trika, non sono elencati a parte.

In questa scuola i cinque princípi che vanno dalla Sapienza a Śiva senza supporto sono, come sarà spiegato più in là, i cosiddetti cinque *brahman*. Questi princípi son grandi in se stessi e fonte di grandezza, [202] sia perché trascendenti la molteplicità, sia perché generatori della trasmigrazione.

Dubbi e difficoltà

In tal modo tutti questi trentaquattro princìpi, disposti così come 120
vuole questo sistema (*prakriyātmanā sthitāni*) hanno, come unico principio, il fonema A [203]. Ma (converrà qui esaminare) fra i vari successivi processi (*krama*) di emissione, riassorbimento, apprensione (*jñapti*), permanenza (*sthiti*) e discesa (*avatāra*) [204], che specie mai di processo (*krama*) è questo – questo, dico io, per cui si ha, in principio, corrispondente alla classe delle vocali, il principio Śiva, subito dopo gli elementi grossi e alla fine il principio Potenza? In tutte le altre opere, in effetto – così nel Mālinīvijaya, nel Siddhātantra, nello Svacchandatantra, ecc. – la collocazione (*niveśa*) dei vari princípi, dalla terra a Śiva, va dai fonemi KṢ, ecc., fino alla classe delle vocali che corrisponde a Śiva [205]. « Il primo uovo – leggiamo nel Mālinīvijaya (*MV*, 121
II, 50) – è pervaso dalla terra; in esso v'è un solo principio. I pada, i fonemi e i mantra sono rispettivamente costituiti dal solo fonema

[202] *Brahman* è fatto tradizionalmente derivare dal tema *bṛh-*, esser grande.

[203] Vedi per l'ordine o collocazione (*krama*, *niveśa*) dei fonemi secondo la *PT*, ecc., la tavola acclusa, p. 82. L'ordine adottato nella *PT* è l'ordine di Parā, dove le consonanti K, ecc., che seguono al gruppo delle sedici vocali rappresentanti Śiva, non corrispondono ai principi Potenza o Sadāśiva, Īśvara, ecc., ma agli elementi grossi terra, ecc.

[204] I due termini « apprensione » e « discesa » alludono probabilmente alla scuola Krama, dove essi sono usati per designare rispettivamente il riassorbimento e la permanenza (vedi per esempio *TA*, vol. XI, parte II, p. 41; *Mahānayaprakāśa*, Trivandrum 1937, IX, 15, 19, etc.

[205] L'ordine qui accennato è quello della normale *mātṛkā* o *śabdarāśi*, che, come vedremo, secondo la *PT* corrisponde al piano della Veggente; vedi la tavola acclusa, p. 82.

KṢ »[206], con quel che segue. Di nuovo, però, in questa stessa opera, i
princípi terra, ecc., son fatti corrispondere, in base all'ordine della beata
Mālinī[207] – caratterizzata dall'avere le matrici mescolate coi semi
(*bhinnayoni*) – ai fonemi PH e via dicendo, nonostante che essi, secondo
l'ordine della *mātṛkā* (in cui le matrici non sono mescolate coi semi)
corrispondano ad altri princìpi; e così, per esempio, leggiamo: « A PH 122
corrisponde il principio terra; a D, ecc. fino a JH corrispondono rispet-
tivamente i ventitrè princìpi acqua e via dicendo » (*MV*, IV, 15). Ma
non basta. Sempre nello stesso Mālinīvijaya, in base all'ordine delle
tre *vidyā*[207a], la corrispondenza fra i princìpi e i fonemi è descrit-
ta altrimenti, nel senso che secondo la venerabile Parāparā il prin-
cipio Śiva è il pada OṂ ,il principio śakti il pada AGHORE, e via
dicendo; « A Śiva *niṣkala*, – così infatti leggiamo (IV, 19) – un pada 123
di una sillaba; a Śiva *sakala*, due pada, rispettivamente di tre sillabe
e di una sillaba e due pada rispettivamente di cinque sillabe e di una
sillaba »[208]. Inoltre, in vista della beata Aparā, i due uovi della terra 124
e della *prakṛti* son fatti corrispondere alla sillaba PHAṬ, quello di
Māyā alla sillaba HŪM e quello della potenza alla sillaba HRĪM; « il
pada composto da una sillaba e mezzo – così leggiamo – pervade due
uovi; gli altri due son rispettivamente pervasi da due pada di una
sillaba. Questa è detta essere il pervasivo (*vyāpti*) di Aparā, il quale
si svolge a contropelo (*vilomataḥ*) »[209] (*MV*, IV, 24). Nella descrizione
del pervasivo (*vyāpti*) della beata Parā, vediamo poi un ordine ancora
diverso. « Tre uovi – noi qui leggiamo – son pervasi dal fonema S, il
quarto dal fonema AU e ciò che tutto trascende dall'emissione AḤ.
E questo è detto essere il pervasivo supremo »[210] (*MV*, IV, 25). Non 125

206 Vedi, sulle « uova » (*aṇḍa*), il *Tantrasāra*, cap. X e la mia traduzione, *Essenza dei Tantra*, Torino 1960. Le altre « uova » sono rispettivamente pervase dagli altri fonemi in ordine alfabetico.

207 Vedi, sull'alfabeto *mālinī* la tavola acclusa, p. 82 e il *Tantrasāra*, cap. 13 e la mia traduzione.

207a I tre mantra di Parā, Parāparā ed Aparā.

208 Secondo quest'ordine, a Śiva *niṣkala* corrisponde il pada *oṃ* e ai principi *śakti*, *sadāśiva*, *īśvara* e *vidyā*, che costituiscono Śiva *sakala*, i pada *aghore* (3 sillabe), *hrīḥ* (1 sillaba), *paramaghore* (5 sillabe), *hūm* (1 sillaba). Sui mantra di Parā, Parāparā ed Aparā rimando alla mia traduzione del *TA*, cap. XXX, 20–28*a*. Vedi anche ibid. p. 800.

209 Vedi sul « pervasivo » (*vyāpti*), *Essenza dei Tantra*, ed. cit., p. 278.

210 Vedi *op. cit.*, p. 90 e la mia traduzione del commento breve alla *PT*, ed. cit.

solo poi si trovano descritti altri ordini ancora in base a venerabili mantra, quali, per esempio, sono il Mātṛkāsadbhāva, il Ratiśekhara e il Kuleśvara, [211] ma se ci volgiamo agli altri tantra troviamo anche in essi descrizioni in più e più modi alle precedenti diverse e contrarie. La constatazione, infine, che in questa stessa opera l'ordine descritto è completamente diverso dagli altri, non può quindi non suscitare nell'intendente di scritture (*āgamavid*) una sorta di conflitto intestino (*svakaṭakakṣobha*) [211a] – conflitto invero gravissimo che tutto guasta e corrompe. Né, d'altro lato, può dirsi che tutto ciò sia un qualcosa di convenzionale, per cui, essendo provvisto di una natura arbitrariamente creata dall'uomo (*puruṣecchāvaśopakalpita*), descritto in un modo o nell'altro, andrebbe qui sempre bene – a quel modo che mentre i meridionali designano colla parola *caura* il riso bollito (*odana*), gli abitanti del Sindh designano con essa un ladro e il riso bollito chiamano invece col nome di *krūra*, del quale a loro volta si servono i kashmiri per designare i grani di frumento o d'orzo sbaccellati. Infatti, se [tutti questi diversi ordini] fossero convenzionali non meriterebbero neanche di essere descritti (*anirūpaṇīya*) [212], e questo perché, risultando essi viziati da difetto di base (*anavasthita*) ed irreali (*apāramārthika*), non potrebbero più svolgere ufficio alcuno (*anupayoga*) come elementi purificandi, purificanti, ecc.

Superate alcune obiezioni AG prende a risolvere le anzidette difficoltà

(La verità è che) anche la convenzione ha un valore reale. La cosiddetta convenzione, infatti, altro non è che un'espressione della volontà di Parameśvara [213]. « Ma (dirà forse alcuno) la convenzione da noi

[211] Vedi sul Mātṛsadbhāva *TA*, XXX, 47–51; sul Ratiśekhara, *TA*, XXX, 10b–11a; sul Kuleśvara, *TA*, pp. 706–707.

[211a] Intendo qui *kaṭaka* nel senso di accampamento, truppa, carovana, armata, etc. La parola *kaṭaka* è usata anche da Somānanda (*ŚDṛ*, III, 18, 84) nel senso di braccialetto, etc. ed intesa da R. C. Kaw (*The Doctrine of Recognition*, Hoshiarpur 1967, p. 96) nel senso di « crucible », non so su che fondamento. Vedi Addenda.

[212] Si intende, nei vari tantra, śāstra, ecc.

[213] La tesi dell'obiettore, come vedremo, non è accettata da AG solo nelle ragioni da lui addotte per sostenerla e non nelle premesse. Anche per AG tutti i vari sistemi sono convenzionali – convenzionali, s'intende, non nel senso che sono creati arbitrariamente

riconosciuta (e non altra) è creata dalla volontà del Beato[214], com'è 126
provato dal fatto che essa provoca i vari frutti – *śāntikā*, ecc. – suscitati dall'esecuzione delle corrispondenti azioni di *āpyāyana* e così via,[215] fatte a proposito dei nomi, della (loro) forma scritta, ecc. »[216]. Ma allora (io rispondo) se una sola convenzione basta a provocare ogni effetto, perché mai [la volontà divina] ne assume anche altre? Oppure, se le assume (*tadāśrayaṇe*)[217], anch'esse meritano di essere descritte (*tad api nirūpyam eva*), e, con esse, tutte le altre infinite convenzioni, peculiari alla propria scuola o di scuole altrui, ordinarie (*laukika*) o proprie di dati circoli (*pārṣada*), speciali di certi luoghi, create da una massa di persone o ristrette a singoli individui e via dicendo. E se qualcuno ci viene a dire che di tutte queste convenzioni non c'è uso alcuno (*upayoga*) e che una sola basta a procurarci quanto vogliamo (*kārya-siddhi*), una cosa simile, – io rispondo – non può piacere se non a cavi ventri, che non sanno neanche sillabare, (*nirakṣarakukṣikuharaiḥ*), detta ed udita a loro proprio uso e consumo. « Ma (dirà qui forse alcuno) la volontà del Beato non può nella sua interezza (*avikala*) assoggettarsi ai sentieri di un esame discorsivo (*vicārapadavī*)[218]! ». Ma allora (io rispondo) perché vanamente tormentarsi a imparare a memoria, a recitare, a spiegare e ad esaminare le scritture? Basta con tutto ciò! Deponiamo questo grave fardello di maestri, stiamocene tranquilli, protetti dal

dagli uomini (tale la tesi dei buddhisti), ma nel senso che sono creati dalla volontà del Signore (tale la tesi dei *naiyāyika*, ecc., che AG fa sua).

[214] La convenzione sta qui per un qualunque credo religioso. I vari riti delle diverse scuole producono ognuno determinati frutti – sono dotati cioè di *arthakriyā* e quindi reali – e sono tutti ugualmente espressione della volontà divina. Vedi, su tutto ciò, anche J, *TA*, vol. I, p. 155: *nanu viśveṣām api cakrāṇām yadi prabhur eva paramārthaḥ tad ekenaiva kārthārthyāt pratiśāstraṃ bahūni kim uktāni*, ecc.

[215] Sui rituali connessi colle operazioni magiche di *śāntika* (pacificazione), *āpyāyana* (crescita, acquisizione) vedi il volume di Teun Goudriaan, *Māyā divine and human*, Delh 1978, passim.

[216] La mia interpretazione di questo passo non facile è confermata dall'*ABh*, II, 384: *nāma kileśvaravaśāt svarūpakroḍīkāreṇaiva jāyate / tathā hi nāmākṣare grahābhicārayantrakarmādipiḍite śāntikapauṣṭikādyupacārabhāji vā tathaiva puruṣasya phalodayaḥ /*

[217] Il senso mi sembra essere questo: o non le assume (il che è assurdo) o le assume. Ma se le assume, ecc.

[218] Quindi lo studio e l'esame delle varie convenzioni è inutile. Vedi la Nota Complementare.

nostro stesso silenzio, e lasciamo alla volontà divina di salvare chi vuol ella salvare! Ma gli è che questa volontà stessa, che si identifica colla grazia (*anugraha*) fa sì che alla fine noi ci dedichiamo all'esame (*vicāra-ṇāyāṃ paryavasāyayati*); ma gli è che non dobbiamo allungar le gambe 127
e starcene comodamente mangiando e bevendo, senza sforzarci minimamente a pensare, immemori dell'esercizio mentale (*dhiṣaṇāpariśīlana*) di quanti son usi a pensare di un pensiero via via più sottile (*adhikādhikasūkṣmatamavimarśakuśala*), nato dalla grazia di Parameśvara, che, indipendente com'è da ogni cosa, [discende] di mano in mano sempre più intensa (*svāpekṣativratarādi*). E perciò tutto questo di cui stiamo parlando merita d'essere oggetto di pensiero, sempre. Questo è un punto su cui non transigiamo. Insistiamo dunque attentamente (*avadhārya*) su queste difficoltà, sino a che non abbiamo eliminato tutto quest'insieme di obiezioni (*codyajātam*), invero irreali, al riguardo del piano della Parola suprema, coessenziale con Parameśvara – questa parola che non conosce superiore (*anuttara*), possiede la capacità di fare le cose più inverosimili (*dhurgaṭakāritātmaka*), ha, come essenza, una perfetta autonomia, e non è inquinata neppure dalla minima particella di eteronomia. Sebbene queste obiezioni, sostanzialmente (*prāyaḥ*), sian già state rifiutate in precedenza, tuttavia vogliamo ancora rifiutarle per esteso.

Alla domanda, intanto, quale successione sia mai questa, dove al principio Śiva succede subito dopo il principio terra, noi rispondiamo che essa non è affatto una successione, ma solamente [un'espressione della] suprema autonomia di Parameśvara. Questa autonomia, come si è detto, trascende ogni successione (*akrama*), contiene, variata essa stessa (*vicitra*), l'infinita varietà delle cose (*anantavaicitrya*) e rappresenta il senso ultimo del Trika (*trikārtharūpa*).

La suprema coscienza trascende il piano della Veggente [218a]

La venerabile Parā, che corrisponde al piano (*sattā*) di Parameśvara, di Bhairava, risiede infatti sopra gli stessi principi Sadāśiva e

[218a] AG comincia qui a spiegare la natura di Parā. L'esistenza di essa – del piano cioè delle dee, Parā, Parāparā ed Aparā [« nella suprema coscienza, propria di Parameśvara, sono le tre Dee, sotto ,p. 147] – è provata, secondo AG, dalle scritture, nelle

Śakti–Anāśrita, in quanto che la possibilità di far parte del seggio 128
(*āsana*) si estende fino ad essi [219]. Infatti, nel Mālinīvijaya, col verso: « Īśvara, in forma di grande trapassato, ridente, dotato di coscienza » (*MV*, VIII, 68 *a*), è, innanzitutto riassunto il seggio che va fino a Sadāśiva, il quale insiste sul *nadānta*. Subito dopo, appena detto « e così tutto questo è seggio » (*MV*, VIII, 68 *b*), sono esposte nel verso seguente:
« uno deve pensare che dal suo ombelico nascono le tre punte delle 129
potenze (*MV*, VIII, 69 *a*) » – sono esposte, dico, le tre punte che vanno dalla potenza (*śakti*) fino a *vyāpinī* e a *samanā* [220]. Sopra queste stesse punte si ha la vetta più elevata (*paramadhāma*) del piano della *kuṇḍalinī* superiore (*ūrdhvakuṇḍalinī*), il quale appartiene al piano di Unmanā ed è descritto in forma di tre loti bianchi. « E questo è il seggio supremo » (*MV*, VIII, 70 *b*), così detto perché arriva fino a Parā. Sopra di esso risiedono le Dee [221]. E quindi il così detto piano supremo della Veggente (*paśyantī*), costituito da ciò che si chiama « suono » (*nāda*) e che altro non è se non il punto finale (*paryantadhāma*) della potenza di conoscenza, deve essere trasceso [222]. Ché, com'è detto nella Śivadṛṣṭi: « Ciò che per noi è la potenza di conoscenza, la quale corrisponde a Sadāśiva, è, per i grammatici, il piano supremo (*parā sthiti*), la Veggente » (*ŚD*, II, 1) [223]. La Veggente equivale, infatti, alla psiche indivi-

quali si dice chiaramente come il tutto, fino all'estremo limite della Veggente, dev'essere immaginato come un trono (*āsana*), che sorregge le tre dee. Il piano di Parā – essenziato dalle tre dee – trascende quindi quello della Veggente. La comprensione di questo passo richiede che il lettore abbia un chiaro concetto della meditazione del trono (vedi TA, XV, 297–352*a*; XXX, 4–9*a*) e del maṇḍala della scuola (*TA*, XXXI, passim). Le tre dee risiedono sopra le tre cuspidi del tridente. La Veggente e la Mezzana sono un'espressione di Parāparā e la Corporea di Aparā.

[219] Vedi sul seggio o base (*āsana*) anche il *Tantrasāra*, cap. 13 (*Essenza dei Tantra*, ed. cit., pp. 219–221) e la mia traduzione al commento breve alla *PT*, *passim*. Vedi anche sotto, stanza 29 e commento.

[220] Vedi sul *nādānta*, il prospetto delineato da A. Padoux, *Recherches sur la Symbolique et l'Energie de la parole dans certains Textes Tantriques*, Paris 1963, p. 346.

[221] Parā, Parāparā e Aparā.

[222] Dopo *devīnāṃ sthitir iti* le parole *tad etat param* (*tat param* A) non mi sono chiare. Nella traduzione ho seguito la lezione di A, interpretando cioè *tad* come *tasmāt* e collegando *param* con *paryantadhāma*. L'aggiunta della parola *etat* (e forse anche di *param*, spiegabile ma non necessario) si spiega facilmente se si pensa che due linee sopra ricorre l'espressione *ity etat param āsanam*.

[223] Vedi del capitolo II della *Śivadṛṣṭi* la mia traduzione in *Vāc*, *RSO*, XXXIV, 1959, pp. 55–75.

dua (*pratyagātmani buddhi*), ha, come corrispondente divinità, Rudra e si risolve (*viśrāmyati*) unicamente (*param ... eva*) nella potenza di conoscenza di Sadāśiva, naturata dalla potenza, da Śiva Anāśrita. Il piano invece su cui ultimamente si basano (*parā pratiṣṭhābhū*) il senso
interno e il senso dell'io e, con essi, Brahmā e Viṣṇu, i quali domi- 130
nano rispettivamente sui piani della Mezzana e della Grossa, è quello della potenza di azione di Sadāśiva ed Īśvara [224]. E tutto ciò è insieme dimostrato dalle scritture e confortato dalla diretta esperienza (*svasaṃvedana*).

La coscienza è insieme luce e pensiero

E perciò sopra la Veggente esiste il piano della beata Parā, dove tutto si illumina (*bhāti*) e si pensa (*vimṛśyate*), di là da ogni diversità. Anche se, infatti, tanto nel piano della Sapienza (*vidyāpada*) che in quello di māyā la luce (*bhāsanā*) si presenta indifferenziatamente (*abhedena*), altrimenti accade per il pensiero (*vimarśa*). Nel piano della Sapienza, infatti, il « questo » (*idam*), cioè l'insieme dei soggetti conoscenti e del conoscibile, è solito riflettersi (*saṃkrāmet*) come una cosa sola (*ekataḥ*) nell'io (*ahamātmani*) sì che vien pensato come velato (*ācchādita*) dall'io: « io–questo ». Questi due termini, in altre parole, si riflettono (*pratibimb*) in un sostrato (*adhikaraṇa*) comune, fatto di coscienza (*cit*) e, così riflettendosi, si manifestano (*avabhās*) in un modo privo di diversità (*abhedenaiva*), sì che di essi si dice che v'è « identità di sostrato ». E perciò, come ha detto Utpaladeva [225] rispetto al principio Īśvara, nel piano (*avasthā*) di Īśvara le cose si trovano in una
condizione suprema–infima (*parāpara*); e così nel mondo (*adhvan*) di 131
māyā in una condizione infima (*apara*). La potenza suprema e la potenza suprema–infima non sono invero la stessa cosa. Né v'è da pensare che queste sue parole siano in contrasto colle scritture esposte[226].

[224] Varie equivalenze. Le divinità che presiedono alla Veggente, alla Mediana e alla Grossa sono rispettivamente Rudra, Brahmā e Viṣṇu. Nel mondo impuro, la Veggente equivale alla psiche individua, la Mezzana al senso interno e la Grossa al senso dell'io; nel mondo puro, la Veggente equivale alla potenza di conoscenza propria del piano di Sadāśiva e la Mezzana e la Grossa alla potenza d'azione dei piani di Sadāśiva e Īśvara.

[225] Probabilmente nel suo commento ora perduto alla *PK*.

[226] Qui (tale mi sembra essere il senso) si parla del piano o principio Īśvara, in un

I « Grandi Signori dei mantra », ecc., da parte loro, consistono sì di sola conoscenza (*bodha*) ma, essendo distinti gli uni dagli altri, la coscienza (*saṃvit*) assume in essi questa forma: « io [son] io » (*aham aham*) e « questo [è] solo questo » (*idam punar idam eva*). I disorganati per conoscenza poi, sebbene siano costituiti di sola conoscenza, dei due aspetti del non risveglio (*aprabodha*) della coscienza, ossia « non io », « non questo », possiedono solo il secondo, che concerne il questo. I disorganati per dissoluzione li possiedono ambedue e sono così completamente non svegliati. Nonostante che questo pensiero, che costituisce il principio vitale delle cose (*prāṇabhūta*), esista anche qui, nel piano di māyā, implicito nel momento non discorsivo del conoscere, tuttavia il discorrere (*vyavahāra*) 132
del pensiero che ad esso succede (*paścāttana*) e che – sebbene venuto 133
in esistenza grazie al precedente pensiero e sia invero da esso inseparato – prende a svolgerlo discorsivamente (*tadrūpavyavahārakasya*), questo discorrere, dico, è naturato di rappresentazioni discorsive (*vikalpa*), in base alle quali il pensiero non si presenta più in forma unitaria ma differenziata (*bhedenaiva*), ossia: « io son questo corpo, ecc. », « io che son tale sono il soggetto conoscente », « questo è un vaso, ecc. », « questo che vedo è il conoscibile » [227]. Considerato poi che, quanto al suo così presentarsi non si vede altra causa [che non la sua stessa natura], e che, anche se la si volesse immaginare, essa non potrebbe alla fine risultare se non identica a tale conoscere (*tathāvidhabodha*), non resta altro che concludere questo, che, cioè, tale potere (*tathāsāmarthya*) lo possiede in proprio la coscienza non discorsiva (*avikalpasaṃvid*), e che, appunto perché lo possiede, è naturata da tutta l'infinita varietà delle cose. E così è ben dimostrato che l'onnipotenza (*aiśvarya*) rimane invariata; e invariata essa rimane anche qui, in questo nostro piano dell'essere (*sattā*), ché tale pensiero può ben essere immaginato (*saṃbhāvya*) anche nel conoscibile mayico, che corrisponde al piano della Corporea, o al piano della Mezzana – ancorché in questi piani esso non arrivi a coprire tutta l'estensione della luce (*bhāsanātireky api*).

senso tecnico. Nelle scritture, invece, il nome di Īśvara si trova frequentemente applicato a Śiva. Questi due si riferiscono a enti diversi e debbono essere tenuti distinti (vedi per es., *BV*, III, 267).

[227] Per queste espressioni si riassume lo stato di coscienza proprio dei *sakala*.

Nella suprema coscienza la luce è coestensiva al pensiero

Ma nella detta suprema coscienza quant'è la luce tant'è pure il pensiero, che si identifica col discorso. E perciò in essa le cose appariscono nonché come immagini riflesse, ma in perfetta non distinzione, così come l'acqua nell'acqua o la fiamma nella fiamma. Di quanto poi, la suprema Dea (*parameśvarī*) viene, affine d'insegnamento, descritta in parole, di tanto entra anch'essa in uno stato inferiore da lei medesima 134
creato. E così la natura di Bhairava, cioè la luce, è evidente in sé e per sé (*svataḥ siddham*), senza principio, la prima e l'ultima di tutte le cose, eternamente presente. E però che può dirsi altro di Lui? Lo schiudersi (*vikāsa*) dei princìpi e delle creature (*tattvabhāva*), l'espressione del suo stesso sé, Egli l'illumina, luminoso di luce propria, in identità col suo stesso sé (*ātmaikyenaiva*) e, siccome si illumina, così pure pensa, senza che questa sua gustazione venga tuttavia meno [227a]. E tale pensare (*tathāvimarśanam*) che insiste, dunque, su tutto l'illuminarsi (*bhāsana*), testimone diretto (*sākṣātkārin*) com'è degli infiniti trilioni di miliardi di milioni delle mayiche dissoluzioni e creazioni future, è di fatto ad essa identico. Ché se, tale essendo, esso però pensasse, nella creazione (*sṛṣṭau*) quello che è, rispetto alla luce (*bhāsanāt*), il punto di principio o il punto di mezzo, potrebbe allora sospettarsi che le parti succedenti e precedenti [di essa creazione] non fossero più invariabilmente connesse l'una coll'altra; e, se così fosse, questo pensare non sarebbe più pieno, in esso apparirebbero talune cose ed altre no, la sua non-dualità (*abheda*) sarebbe infranta, la molteplicità, (già contenuta *in nuce* negli stadi inferiori della Veggente, ecc.) non riposerebbe più felicemente sulle assise del grande Bhairava, e la venerabile Parā, non alimentando più tale realtà, sarebbe ridotta a vano nome – eccome, dico, esso pensare, tale essendo, sarebbe ancora qualcosa? E poi, se non poggiasse su questo 135
principio, nulla più di tutto quello che si spiega (*vijṛmbh*) davanti a noi, potrebbe invero apparire; e quindi chi così sostenesse meglio sarebbe dicesse – bene, non più si diparta la non pienezza! non più l'insieme delle

[227a] Cioè, l'idea, la consapevolezza dell'infinita varietà, costituita appunto dalle varie forme d'esistenza e princípi.

cose apparisca! si dilegui infranta l'idea della non dualità (*abhedakathā*)! non più il tutto felicemente riposi su Bhairava! solo a parole il piano supremo (*paratvam*) sorregga la molteplicità!

E quindi ciò (*etat*) esiste e non fa difficoltà (*saṃgacchate*) se la luce (*ābhāsā*), già dal principio, cadendo sull'ultima cosa di tutte, ivi appunto, insieme collo stesso pensiero, fermi il piede (*padaṃ bandhayet*). Nello stesso tempo infatti che l'ultima parte è quello che è, essa contiene dentro di sé le altre infinite parti che di grado in grado la precedono e che sono da essa abbracciate in modo inscindibile dalla sua stessa natura; e così illuminandosi e pensandosi è piena e perfetta. Le parti che la precedono, a loro volta, sono animate dallo stesso pensiero, dalla stessa luce piena e perfetta già svoltasi circa le parti susseguenti, e quindi, mentre non divorziano, da un canto, dalla pienezza di queste, abbracciano, dall'altro, tutte le altre parti a loro ancora precedenti, le quali sono da esse di forza tirate a far parte della loro stessa natura, inseparabili da essa; ognuna di esse, così illuminandosi e pensandosi, è piena ed intera. La luce di ogni parte, insomma, visto che non è separata dalla luce delle parti (due, tre, quattro, ecc.) ad essa susseguenti,
ed abbraccia di forza (*balasvīkṛta*) la gustazione delle parti ad essa 136
rispettivamente precedenti, in modo inscindibile dalla sua stessa natura (*svabhāvāvyabhicārānurodha*) – sì da ottenere così uno stato di identità con Bhairava – queste luci, dico, anche se separatamente considerate (*ekaikam api param*) sono piene e perfette. E ciò fino a che non si arriva al punto più intimo del nostro essere (*nija ... nikaṭataravarti rūpam*), considerato identico a Bhairava, luminoso di luce propria. Questo e non altro è il punto di riposo (*viśrāntidhāma*) della nostra propria volontà, il corpo di Bhairava. Ma siate voi stessi usi a questo pensiero (*tadvimarśakuśala*), dediti a questa riflessione (*prasaṃkhyāna*). In una regione selvaggia, non accidentata da laghi, da monti, da alberi, ecc., o anche [variamente] accidentata, [ma veduta] di lontano, la vista spazia intera, non interrotta (*dūrād akhanditā*); e così appunto, raggiungendo questo stato d'interezza, di non interruzione, essa può giungere a somministrarci una penetrazione nel conoscere bhairavico (*bhairavabodhānupraveśa*). «Si volga la vista (è stato detto con quel che segue) in un luogo privo di alberi, di monti, di mura, ecc.» (*VBh*, 60). Altrimenti, tanto se le varie parti cadessero

ad una ad una [228], cominciando dalla prima, quanto se ciò (*etat*) fosse nudo di parti, quale differenza correrebbe [tra la coscienza nella sua pienezza, il conoscere bhairavico] e le altre forme di coscienza considerate non piene? E questa differenza fra la coscienza considerata nella sua pienezza e le altre forme di coscienza, è costituita, per dir così, da una gustazione che contiene dentro di sé tutta l'infinita varietà delle cose. E tutto ciò i seguaci di Parameśvara, aiutati dall'insegnamento dei lori maestri (*sopadeśa*), lo debbono sperimentare da se stessi, ché, se nelle anime decadute (*paśujana*) il loto del cuore non è dischiuso dai raggi
di una caduta di potenza divina (*parameśaśaktipāta*), neanche le spine 137
di tutti i ragionamenti più acuti di questo mondo sono bastevoli a fenderlo o a dischiuderlo. Questa visione piena e perfetta può cadere (*dṛṣṭipāta ...*), tale e quale anche nei riguardi di un vaso. Anche in esso, infatti, la conoscenza non discorsiva va giù tutta insieme (*ihagiti ... nipatati*) fino all'ultima parte; e, dal canto loro, le forme di coscienza discorsive (*vikalpasaṃvid*) che vengono dopo di essa, procedendo (*āyāntyāḥ*), penetrano sempre più profondamente fino alla parte più vicina all'ultima.

Applicazione del ragionamento precedente all'ordine dei princìpi tenuto in questo testo

Ma tanto basti. La realtà Śiva (*śivatattvam*), così, non è mai assente, nemmeno nella vita ordinaria (*ihāpi*): non discorsiva, essa è fonte di discorsivo conoscere; essenziata di autonomia e senza principio, essa è il principio di tutte le cose; e questo è provato e su ciò sono tutti d'accordo. Essa però diviene così piena e perfetta, se appunto arriva al piano della terra, l'ultimo di tutti. Chi pensa alla terra [229], può infatti illuminarla e pensarla come oggetto, nella sua totalità (*abhedena*), solo se la sua attività è diretta a quella luce e a quel pensiero che costituiscono globalmente l'essenza della sua natura. E la natura di essa, nella sua interezza, è appunto quella di essere l'espressione inferiore degli elementi grossi, dall'etere all'acqua: i quali sono emanati

228 In altre parole, se le varie parti della luce non fossero connesse le une colle altre.

229 Al principio terra nel suo insieme, a prescindere dalle cose (creature, oggetti, ecc.) che lo compongono.

dagli elementi sottili: i quali sono causati dal senso dell'io: il quale è una modificazione (*pariṇāma*) della psiche: la quale è uno stato allotropico (*vikāra*) della *prakṛti*: la quale è costituita da tutto l'insieme del conoscibile, in stato di non differenziazione: il quale insieme è oggetto di conoscenza da parte del soggetto conoscente mayico: il quale è naturato di un essere, libertà e conoscenza in stato di contrazione e nasce in virtù dall'apparire di una molteplicità pienamente evidente (*ekarasabheda*): la quale è preceduta da una molteplicità non ancora affermatasi (*a-*
prarūḍha), creata (*kḷpta*), nel suo emanarsi, dall'autonomia piena e per- 138
fetta. La terra infatti è veramente terra e, come tale, pienamente realizzata, solo in quanto contiene implicite dentro di sé tutte le altre cose. Nello stesso modo, in effetto, in cui essa, la quale possiede cinque qualità, contiene, per questo, i cinque elementi sottili, questi, contenuti implicitamente dentro di essa, per realizzare in pieno la loro natura, debbono, a loro volta, contenere implicitamente la loro causa, la quale da parte sua, dovrà contenere, implicita, il suo principio causale e così via. La tesi di chi dice che, nel prodotto, la causa materiale non è più presente, è insostenibile; tutt'al più si può dire che, in qualche modo, le cause efficienti, ecc., non sono in esso presenti. Questa teoria, che qui ci condurrebbe fuori tema, l'abbiamo già confutata in un'altra opera, dedicata appunto a questo argomento e quindi non ci diffondiamo qui su di essa [230].

In principio si ha, così, la terra. Dopo di essa, l'acqua, illuminata e pensata in tutta la sua interezza, non può far altro che suscitare anch'essa una corrispondente gustazione di luce e di pensiero [231], la quale [questa volta] comprenderà, in sé, l'immagine del principio terra anzidetto. La stessa cosa si deve ripetere nei riguardi degli altri princìpi sino a che, alla fine, si ha la stessa beata coscienza nella sua pienezza, che si identifica con Śiva. Quanto si dice nelle scritture, che, cioè, anche
una parte sola del *brahman* contiene dentro di sé tutte le cose [232] e che 139

[230] Non so a quale opera si riferisca qui AG.

[231] In altri termini, l'immagine del principio acqua.

[232] La citazione completa è: *pradeśo'pi brahmaṇaḥ sārvarūpyam anatikrāntaś cāvikalpyaś ca*. La frase, citata da Bhartṛhari nel suo commento al *Vākyapadīya* (edizione di Lahore, p. 20), è introdotta colle parole *api khalu brahmavida āhuḥ*. Il commento migliore è quello di AG, in *BV*, I, p. 44.

in ogni principio sono presenti gli altri trentasei [233], si basa, appunto su questi argomenti e su questo insegnamento. E così l'insegnamento delle Spanda Kārikā [234], laddove leggiamo: « Quando lo yogin sta pervadendo tutte le cose, così come accade quando si ha desiderio di vedere, allora ... Ma a che tutte queste parole? Egli lo sperimenterà da se stesso », deve affermarsi nel nostro cuore [235]. L'ultimo versetto di questa stanza allude appunto a ciò. Ma tanto basti! Nella sfera della limitazione (*niyati*), finché, cioè, questa non è dissipata dall'autonomia divina, [236] la natura propria di una cosa è ciò di cui questa cosa non può fare a meno, così come, per esempio, la śiṃśapā, che ha come natura propria l'albero. Ed inversamente, ciò di cui una cosa può fare a meno non è, di questa cosa, la natura propria, come, per esempio, accade della non śimśapā, la quale esiste senza l'alberità. Ora, i vari 140
princìpi (la terra, ecc.) non possono esistere senza quelli che, rispettivamente, li precedono, come l'acqua e via dicendo, che, in questo senso, ne costituiscono così la natura propria. La terra, infatti, non può esistere senza l'acqua, ché, nella solidità, si vede chiaramente insita la fluidità [237]. E così, in base a questo principio, gli elementi grossi non possono esistere senza gli elementi sottili; questi, senza i vari sensi; i sensi, senza l'accertamento (*adhyavasāya*); tutti questi, a loro volta, non possono esistere separatamente dalla causa–radice (la *prakṛti*), la quale, in forma sottile ed indivisa, li pervade tutti; la materia–radice, che è oggetto di fruizione, non può esistere senza il soggetto fruitore, il quale è, a causa di questo vario fruibile, contratto e, in virtù di questa contrazione, soggetto ai vari legami, cioè il tempo, la forza (*kalā*), ecc. Ma il soggetto fruitore è, allo stesso tempo, costituito di coscienza. E la coscienza, a sua volta, non può divorziare dalla sua pienezza e diventare contratta, senza

[233] La citazione completa è *ekaikatra ca tattve 'pi ṣattriṃśattattvarūpatā* (Sv. T., vol. II, p. 59). Fonte non identificata.

[234] *Spandakārikā*, III, 13 (da me tradotte, insieme col commento di Kallaṭa, in *Testi dello Śivaismo*, Torino 1962, pp. 51–82).

[235] Quest'insegnamento, cioè, non deve restare lettera morta ma affermarsi come esperienza concreta.

[236] Cf. *PK*, II, 4, 11, e commenti. Di là dalla limitazione ogni cosa è costituita da tutte le altre.

[237] I metalli, al calore, si sciolgono, il legno è tenuto insieme dall'acqua, ecc. (cf. per es., *Abhidharmakośa*, II, 22).

Parā (secondo la PT)	*Paśyantī* (*mātṛkā* o *śabdarāśi*)	*Madhya-mā* (*mālinī*)		*Parā* (secondo la PT)	*Paśyantī* (*mātṛkā* o *śabdarāśi*)	*Madhya-mā* (*mālinī*)	*Tattva*
				KṢ	K	GH	sadāśiva
				H	KH	Ṅ	īśvara
				S	G	I	śuddhavidyā
				Ṣ	GH	A	māyā
				Ś	Ṅ	V	kalā
				V	C	BH	aśuddhavidyā
				L	CH	Y	rāga
				R	J	Ḍ	niyati
A	A	N		Y	JH	ḌH	kāla
Ā	Ā	Ṛ		M	Ñ	ṬH	puruṣa
I	I	Ṝ		BH	Ṭ	JH	prakṛti
Ī	Ī	L		B	ṬH	Ñ	buddhi
U	U	Ḷ 3		PH	Ḍ	J	ahaṃkāra
Ū	Ū	TH		P	ḌH	R	manaḥ
Ṛ	Ṛ	C		N	N	Ṭ	śrotra
Ṝ	Ṝ	DH		DH	T	P	tvac
Ḷ	Ḷ	Ī	Śiva	D	TH	CH	cakṣuḥ
Ḷ 3	Ḷ 3	Ṇ		TH	D	L	rasanā
E	E	U		T	DH	Ā	ghrāṇa
AI	AI	Ū		Ṇ	N	S	vāc
O	O	B		ḌH	P	AḤ	pāṇi
AU	AU	K		Ḍ	PH	H	pāyu
AṂ	AṂ	KH		ṬH	B	Ṣ	upastha
AḤ	AḤ	G		Ṭ	BH	KṢ	pāda
				Ñ	M	M	śabda
				JH	Y	Ś	sparśa
				J	R	AṂ	rūpa
				CH	L	T	rasa
				C	V	E	gandha
				Ṅ	Ś	AI	ākāśa
				GH	Ṣ	O	vāyu
				G	S	AU	tejaḥ
				KH	H	D	jala
				K	KṢ	PH	pṛthivī

l'autonomia, cioè māyā, la quale è di questa contrazione la causa. La libertà di contrarsi implica, da parte sua, tutta una serie di gradi di contrazione, in cui entra l'essenza stessa della non-contrazione. Essa, in altre parole, non può esistere, senza una realtà quasi non-contratta, quasi espansa e pienamente espansa. Tutto quello, infine, 141
che appare, senza Bhairava, che è libero e pieno, l'essenza stessa dell'apparire (*prathā*), non sarebbe che un nulla. Questo succedersi dei princìpi è un dato immediato della nostra propria coscienza (*svasaṃvitsiddhaḥ*). Se poi ci si obbietta che la fluidità propria dell'acqua non può esistere senza la solidità [propria della terra] e che, [in contraddizione con l'ordine precedente] si è, dunque, costretti ad ammettere che la terra, che vien prima, sia presente nell'acqua, questo, noi rispondiamo, non solo non è per noi di ostacolo, ma non fa, al contrario, che corroborare la [nostra idea di una] suprema coscienza, piena ed animata di tutte le cose, costituita dal venerabile Bhairava. Tutto quello che esiste risplende invero nel fuoco della venerabile Parā, con un corpo ad essa adeguato, senza per questo contraddire al vario apparire dei princìpi che, meno evidenti, più evidenti, ecc., cominciano a manifestarsi durante il piano della Veggente, che corrisponde al piano della venerabile Parāparā. Ciò, infatti, che qui non 142
è – come, nella mano di un povero, l'oro – non sta neppure altrove. Ed anche una cosa futura, sia pure essa l'ultima di tutte, ben appare già, in principio, nel primo illuminarsi [237a]. L'essere avvenire di una cosa è dovuto unicamente a questo, che a paragone della determinatezza che essa ha nel presente, essa ha meno evidenza. Prendiamo, per esempio, la venuta futura di Kalkin [238], che verrà ad uccidere gli empi. Se questo fatto non fosse stato, in qualche modo, già presente nel passato (*na prakāśitam*), come avrebbe potuto essere descritto nei Purāṇa? In una qualche creazione – potrebbe dire alcuno – apparve Kalkin, che uccise così gli empi. Ma chi fu – noi rispondiamo – chi fu questo Kalkin? Lo stesso di quello futuro o un altro? Se è un altro, quello futuro non è allora conosciuto (*aprakāśo'sau*). E se è lo stesso, come si spiega la diversità temporale? Se, infine, voi dite che ciò accade

[237a] O anche « nella prima che appare ».

[238] Il futuro avatāra di Viṣṇu.

perché esso non è misurato dal tempo, ciò, io vi domando, ciò come può essere? Se voi dite che questo avviene, perché esso non è altro che coscienza e, quindi, tutte le cose, come potete allora, dopoché da voi stessi siete arrivati, dico, a questa conclusione, non accettare, cogli occhi finalmente aperti, non proclamare a gola più che spiegata, quello che noi andiamo dicendo? Che, cioè, tutto quello che esiste risiede nell'interno del beato Bhairava, che mai si diparte dal nostro cuore o dalla punta della nostra lingua, risiede, dico, in Parameśvara, il quale non 143
è, appunto, misurato dal tempo, è uno colla coscienza, ed è perpetuamente in unione con tutte le potenze, costituito da un'unità coesistente, senza contraddizione, colle centinaia di creazioni e dissoluzioni manifestate dal contrarsi e l'espandersi, attraverso i quali si esprime la sua autonomia. Questa realtà Śiva, perciò, non ha né fine né principio, è luminosa di luce propria e la sua essenza è un'autonomia che consiste in una perfetta indipendenza, determinata dalla pienezza di tutte le cose. Dentro di sé essa abbraccia tutti i princípi, identici di fatto a se medesima, e mentre con questi giace (*āsīnam*) [239], non misurata dal tempo, una con Bhairava, nella suprema coscienza – la quale per essere sempre levata (*satatodita*), per coesistere senza contraddizione con tutte le cose e per essere animata da un'universa grazia, non può patire d'esser chiamata col nome di « stato distinto (*avasthā*) [240] – si presenta come grande creazione, ecc. (l'unica creazione consona a questa scuola) e non attraverso una serie di creazioni limitate e via dicendo. E tutto questo è stato provato. Il concetto di « racchiudimento » [241], tramandatoci dai nostri maestri, non è altro che questo. I princìpi, non importa se ciascuno per sé o tutti insieme, sono, infatti, tutti quanti « racchiusi » in quello che è il piano puro, supremo. Ma tutto ciò sarà esposto più in là.

239 In contrasto colla *parasaṃvid*, che, come *śakti*, è *satatodita* (vedi sotto).

240 In altre parole non può essere classificata fra le categorie limitate (*avasthā*, stati distinti) di purificando, purificatore e purificazione, che cominciano ad apparire soltanto nella Veggente.

241 Vedi sotto stanza 30, e il commento di AG, p. 263. Circa questa meditazione, vedi la mia traduzione della *LPT*, p. 42 e l'*Essenza dei Tantra*, p. 280, dove ho raccolto e spiegato i testi ad essa pertinenti.

Natura e proprietà della Veggente

Gli stati distinti di purificando–purificante principiano solo dalla Veggente in poi, nella quale comincia gradatamente a manife- 144
starsi la diversità, contenuta *in nuce* dentro di essa. Da essa in poi l'esistenza di questi stati distinti è, dunque, innegabile, ché com'è stato detto: « Dalla terra fino a Sadāśiva, tutto quanto, o Beata, sappi che è sotto il dominio della *prakṛti*, soggetto a nascita e a morte »[242], e quel che segue. La Veggente, da parte sua, si identifica colla venerabile Parāparā ed è quella potenza, espressione della stessa natura della potenza suprema, dove, a similitudine di uno specchio, si riflette, a mo' di immagine riflessa, la forma della venerabile Parā. Ora ciò che nell'immagine riflettente e nell'immagine riflessa rimane identico, come, per esempio, la semplice cogitazione del volto, non si può dire che abbia i caratteri di una cosa riflessa, rimanendo, in ambedue i casi, sempre uguale a se stesso; al contrario, ciò che appare tanto « così » che « altrimenti », col prima ed il dopo, la sinistra e la destra, ecc., invertiti, e che è quindi allo stesso tempo, « questo » e « quello », può dirsi a ragione 145
che abbia i caratteri di una cosa riflessa. Quest'immagine riflessa ha, naturalmente, le medesime qualità dell'immagine riflettente, non è differente da essa. In modo analogo, il corpo della venerabile Parā, gravido di tutti i vari princìpi (la terra, ecc.), i quali, in base al processo anzidetto, sono, ognuno, pieni, deposita un'immagine riflessa, [243] dotato, com'è, di tutte le cogitazioni (K, ecc.), [244] che, nella loro forma innata, increata, indefettibile e realissima, risiedono dentro di esso, da lui abbracciate – la deposita, dico, nonostante questo [245], nello specchio immacolato di Parāparā, cioè della Veggente: la quale immagine riflessa è costituita dai vari princípi terra, acqua, etc. – i quali, come pensiero, sono identici ad essa Parā – [246], senza che, ripeto, vi sia modificazione alcuna

[242] *Sv. T.*, vol. V, p. 548.

[243] Cioè, la sua stessa immagine riflessa (vedi sotto, p. 154).

[244] Il periodo è lungo e faticoso. Il participio presente *arpayat*, a l. 29, rimane come sospeso per essere ripreso, a p. 51, l. 3, dal verbo finito *pratibimbayati*. L'interpretazione di *arpayat* come un imperfetto non mi sembra compatibile col senso.

[245] Nonostante, cioè, che i fonemi, raccolti dentro di lei, restino immutati.

[246] In Parā i vari principi sono solo *parāmarśa*; e come accade per il volto (vedi sopra) quanto si riflette non è l'idea (cogitazione) di esso, ma il suo aspetto fisico (*ākāra*). I

delle cogitazioni fonematiche K, etc., che sono, per natura, immodificabili. E mentre riflette così quest'immagine, che dei princípi della terra, etc., comincia a contenere *in nuce* le appariture differenziazioni, mentre così, dico, la riflette nel detto specchio omogeneo ed immacolato, ecco che di essi nasce un'inversione speculare: ciò che nella suprema coscienza era il principio potenza, diventa nel piano di Parāparā il principio terra, 146
e ciò che era il principio terra, diventa il principio potenza, sì che la terra, ecc., corrispondono qui ai fonemi KṢ e via dicendo. Il venerabile, divino Bhairava, perennemente pieno, infinitamente libero, non è da parte sua mai soggetto a quest'inversione, dato che nulla esiste che trascenda la coscienza e via dicendo. E ciò lo abbiamo già detto e ripetuto più volte. Nel piano di Parā, nella cogitazione suprema, i princìpi sono unicamente cogitazione – la quale cogitazione non è altro, in realtà, che i vari fonemi, da K a KṢ, i quali sono un'espressione della potenza (*śākta*) – e quindi in esso v'è assoluta non distinzione. In Parāparā, in base al principio dell'immagine riflessa, v'è invece distinzione–non distinzione. Quando dunque Parāparā (tale il senso di tutto ciò, *iti tātparyam*) – che, [come Parā] è anch'essa naturata di cogitazione e formata dalla serie (*mālā*) dei vari fonemi, da K a KṢ – sostiene dentro di sé le immagini riflesse dei princìpi risiedenti nella venerabile Parā, a lei superiore, questi princìpi si presentano in queste cogitazioni, formate in realtà dai vari fonemi, da K a KṢ, nella loro forma non māyica, trascendente all'udito, in ordine invertito: chi stava più in alto sta ora più in basso e viceversa; e ciò perché quanto era nell'immagine riflet- 147
tente superiore riesce nell'immagine riflessa inferiore. Il fatto dunque che rispetto [alla Veggente, cioè] al purificando (*śodhya*) la terra sia il fonema KṢ non implica contraddizione alcuna. L'ordine precedente dei fonemi, da K in poi, persiste, d'altro lato, anche in essa, in quanto che il piano supremo è indefettibile [247]. In essa Veggente poi, i fonemi,

fonemi, come idea, sono immutabili. Essi stanno ai princípi così come l'idea del volto alla sua forma fisica.

[247] Nella Veggente (purificando), nella Mezzana (strumento di purificazione) e nella Grossa (purificante) sono rispettivamente presenti gli altri due termini. Questa concezione può essere espressa nella tavola seguente:

i mantra e i pada – rispettivamente determinati dal prevalere dei suoi propri caratteri, dal manifestarsi, dentro di essa, del piano della Mezzana e dalla sua propria inclinazione (*prāvāṇya*) verso il piano della Grossa, immanente in essa – si presentano in forma di purificandi. Ma tanto basti, ché ciò non solo è estraneo all'argomento trattato, ma è stato già da me discusso nei commenti al Mālinīvijaya, ecc.

Abhinavagupta esorta i lettori a tener ben presente quanto ha detto fino a questo punto

I seguaci di Parameśvara, coloro i cui nodi son stati recisi dall'insegnamento del Trika, considerino dunque attentamente, così com'è stato da noi discusso e descritto, quanto è stato detto, che, cioè, conformemente al Mālinīvijaya, i fonemi sono variamente disposti. E vedano anche di non dimenticare l'altro che abbiamo detto, che, cioè, le tre Dee risiedono nella suprema coscienza propria di Parameśvara, di là dalla cima estrema (*paramakoṭi*) della Veggente, che si identifica con Śakti-Anāśrita.

Natura e proprietà della Mezzana

E così consideriamo come son disposti [i detti fonemi e princìpi] 148
nel piano della Mezzana, che, insieme, risiede nell'interno della suprema coscienza, ed è un'espressione (*vijṛmbhā*) della Venerabile Parāparā. La Mezzana [risiede] nel piano di Īśvara, costituito di potenza d'azione [248] – tale il piano su cui si estende la sua competenza (*svādhikāra*). Essa consiste in un conoscere (*vedana*) che vela l'oggetto, che è qui in tutta la sua evidenza, e, come sulla cosa esprimibile (*vācya*) impone (*adhya-*

Veggente (purificando)	Mezzana (strum. di purificazione)	Grossa (purificante)
Veggente (purificando)	Veggente (purificando)	Veggente (purificando)
Mezzana (strum. di pur.)	*Mezzana (strum. di pur.)*	Mezzana (strum. di pur.)
Grossa (purificante)	Grossa (purificante)	*Grossa (purificante)*

248 Vedi sopra, p. 6.

sate) il nome che esprime (*vācaka*), così sul nome che esprime impone la cosa esprimibile. Quest'imposizione, consistente in un velarsi e mescolarsi reciproco[249], può, da parte sua, riuscire soltanto se il nome che esprime il quale si sovrappone ad ogni esprimibile, nella sua totalità, è anch'esso totale, e non altrimenti. Un panno non può infatti coprirne un altro, se ne è di tre o quattro dita più corto. Tale universalità, poi, deriva dal reciproco mescolarsi delle varie nature. Il potere di esprimere spetta, da parte sua, alle vocali, che hanno la natura di semi e l'esprimibilità alle consonanti, che hanno la natura di matrici, ché, rispettivamente, essi sono un aspetto di Śiva e della Śakti – « Śiva qui è chiamato col nome di seme e la Śakti matrice » (*MV*, III, 12) –, e parimenti troviamo scritto nel Mālinīvijaya: « Secondo le due diverse specie di seme e di matrice, le vocali son chiamate semi e le consonanti (K, ecc.) matrici » (*MV*, III, 10). Il nome che esprime,
infatti, è giustamente chiamato col nome di Śiva, di colui, cioè, che mai 149
abbandona la sua qualità di soggetto conoscente, e la cosa esprimibile potenza, come quella che è immersa nella parte conoscibile. Anche nel piano della diversità, infatti, il nome che esprime si manifesta sempre in unione colla soggettività (*pramātṛsvarūpa*), nelle sue due forme di soggetto che comunica (*pratipādaka*) e di soggetto che recepisce (*prati-*

[249] La Mezzana equivale al piano del pensiero discorsivo (*saṃkalpa*, *vikalpa*) caratterizzato da una reciproca sovrapposizione di *vācya* e *vācaka* (*BV*, II, 188, 192), e si estende, sostanzialmente, a tutti i « sensi interni » (*antaḥkaraṇam*), cioè il senso dell'io, il senso comune e la psiche. I caratteri della Mezzana e della Corporea sono stati ben definiti da K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, Madras 1963, p. 148: « The next stage in the manifestation of the speech-principle is called *madhyamā* or the intermediate, since it lies between *paśyantī* and *vaikharī*. This is the utterance in its phonological structure, the sound pattern of the norm. It is psychological in its nature and can be comprehended by the intellect. All the elements linguistically relevant to the sentence are present in a latent form at this stage. The same meaning will be conveyed and the same *sphoṭa* will be revealed by differents forms of *madhyamā*, depending on the language adopted. This corresponds to *prākṛta-dhvani*. At this stage all the individual peculiarities of the speaker are present in the utterance along with the linguistically relevant parts ». La Mezzana rappresenta dunque il piano del linguaggio ordinario – linguaggio ben inteso, come pensiero discorsivo e non come fatto fonico esteriore – caratterizzato dalle varie parole, le quali sono costituite da vari fonemi, vocali, consonanti (e, misticamente, semi e matrici) mescolati insieme. In questo senso, dice AG, l'ordine che la simboleggia in senso primo è la Mālinī, costituita appunto da semi e matrici mescolati insieme.

pādya). Lo stato di matrice, cioè di consonante, proprio della potenza non è che un condensato dei semi, cioè delle vocali, che hanno la natura di Śiva, ché, come spiegheremo più in là [250], la matrice deriva unicamente dal seme. E perciò quanto potrebbero alcuni obiettarci, che cioè se le matrici sono già mescolate coi semi, costituiti dalle vocali, tutti i frutti, invero, si produrrebbero allora spontaneamente (*niryatna*) – sì che la liberazione e le fruizioni nascerebbero da sé, senza bisogno di prima dissodare il terreno; non solo, ma i fonemi–semi sarebbero, in sé, matrici, e, analogamente, le matrici semi – sì che non vi sarebbe più alcun elemento differenziatore –, tutto questo, dico, non è per noi di turbamento alcuno, per noi che dichiariamo come la Parola (*gīḥ*) si identifica colla coscienza, com'essa sia unica e contenga insieme l'infinita molteplicità delle cose. Nella stessa vita pratica, soggetta a māyā,
la Parola, nonostante si presenti in forma di fonemi e parole ordinarie 150
e successive, ben distinte ed evidenti, è naturata tuttavia da un cogitare unico, materiata di pensiero (*pratyavamarśākāriṇī*) [251] e costituita di luce. Tutto ciò, mentre da altri è dimostrato a fatica, qui, per coloro, che intendono il senso profondo di questo insegnamento, è cosa del tutto ovvia. Noi perciò non ci siamo mai troppo preoccupati di frequentare invano le case dei maestri di grammatica, per cavarne soltanto un corpo maleodorante. Quanto abbiamo detto serve anche a confutare le possibili obiezioni che ci possono essere mosse circa i mantra costituiti di nove sillabe (*navātma*), i mantra a catena, ecc., come, cioè, noi giustifichiamo che in essi ci sia un prima e un poi, una successione e una non successione, ecc. [252].

[250] Vedi sotto, pp. 182, 183.

[251] *Pratyavamarśa* è un termine che gli śaiva hanno ereditato da Bhartṛhari e si può ben rendere con « pensiero » « pensiero riflesso », ecc. (negli śaiva è praticamente sinonimo di *vimarśa*, cf. *PK*, 1, 5, 17). Vedi Bhartṛhari *VP*, I, 125: » Se questa vocalità del conoscere, la quale è in esso eterna, si dipartisse, la luce non sarebbe più luce. Essa è infatti costituita di pensiero (*pratyavamarśini*) », e il relativo commento: « Quell'unificazione, quel pensiero (*pratyavamarśa*), quel produrre un unico effetto, quel cospirare di tutte le potenze ad un unico risultato, che si ha dopo il nudo illuminarsi delle singole cose come distinte le une dalle altre, senza alcun reciproco influsso, vicendevolmente escludentisi, si basa, in effetti, sulla vocalità soltanto ».

[252] La risposta a questa obiezione è fornita dal fatto che per il Trika la Parola è insieme una e molteplice.

Il corpo principale e reale (*mukhyapāramārthika*) della Mezzana, 151
naturata di potenza non è così altro che la beata Mālinī [253]. Questa è appunto la ragione per cui nel Mālinīvijaya leggiamo: « Affinché i seguaci dei tantra e dei mantra ottengano i frutti desiderati l'intendente dei mantra deve proiettare (*nyaset*) sugli atti di proiezione (*nyāsakarma*) non esattamente eseguiti, la *mālinī* – caratterizzata da un miscuglio delle matrici – affine [di ottenere] un corpo pieno di potenza » [254] (*MV*, III, 35–6). Ciò che è questo miscuglio di matrici è già stato spiegato [255]. Altrove infine leggiamo: « I mantra non debbono essere applicati né sul *puruṣa* né sulla suprema realtà bensì sulla potenza. Tali due realtà, infatti, per essere rispettivamente insenzienti (*jaḍa*) e inattive (*niṣkriya*) non conferiscono né fruizioni né liberazione » [256]. Stando così dunque le cose, visto che tutto è in tutto, esaminiamo adesso qual'è la natura dei sedici fonemi – N Ṛ Ṝ Ḷ Ḷ3 TH C DH Ī Ṇ U Ū B K KH G –, che secondo l'ordine della Mālinī costituiscono la realtà Śiva, rispetto a quello già esposto
della suprema coscienza, quale si presenta in quest'opera (*ihatya*). Come 152
udito (N), costituito di risonanza e consistente in una matrice, essa, dunque, ricade nella terra alimentatrice – alimentatrice d'ambrosia – di quattro semi (Ṛ Ṝ Ḷ Ḹ) ed ivi nutritasi assume subitamente l'aspetto di gusto (TH) il quale ha, per essenza, i sapori, e consiste in un organo di senso. Determinatasi in seguito in forma di odore (C) il quale ha la natura della terra, assume ivi stesso la forma di senso del tatto (DH), e, occupata tale matrice, naturata di potenza, col seme di Īśvara (Ī) si riflette nel senso della parola, che è uno degli organi di azione (Ṇ). Dopo ancora, occupato in forma dei due semi dello schiudersi (*unmeṣa*, U) e dell'ascesa (*ūrdhvāśrayaṇa*, Ū) la matrice costituita dalla mente (B),

[253] Vedi sopra, p. 149; sulla Mālinī vedi anche la mia *Essenza dei Tantra* (ed. cit.), pp. 213–214, 327–328. L'ordine dei fonemi nella Mālinī è riprodotto nella tavola annessa, p. 82.

[254] Intendi: per infondere potenza ai detti mantra, ecc. Il verso mezzano *viśeṣavidhihīneṣu nyāsakarmasu mantravit* è omesso nel testo del *PTV*.

[255] Vedi sopra, p. 149.

[256] Stanza frequentemente citata. Vedi per es., *TA*, X, p. 36 e cf. l'*Essenza dei Tantra* (ed. cit.), p. 187.

si compenetra nelle matrici della terra (K), dell'acqua (KH) e del fuoco (G).

Rispetto invece alla Veggente, essa sta primamente nella parola (*vāṇī*) che è un organo di senso (N) e quindi, dopo effusasi nei semi (Ṛ Ṝ Ḷ3), si sofferma nella vista (TH), nella sapienza impura (C), che è l'organo generale che soggiace ai sensi di percezione, e nell'ultimo di essi, cioè nell'odorato (DH). Avanzatasi quindi per mezzo del seme di Īśvara (Ī) e appoggiatasi alla potenza uditiva (Ṇ), si unisce ai due semi dello schiudersi (U) e dell'ascesa (Ū), e, attraverso questa unione, raggiunta la matrice del senso del piacere (B), si presenta in forma di Sadāśiva (K), Īśvara (KH) e Sapienza Pura (G). Visto dunque che si presenta nel principio, nel mezzo e nella fine di tutte le cose, la realtà Śiva è illimitata e dotata di potenze infinite; e tale è qui dichiarata.

Nella Mālinī, poi, GH, che in rapporto alla suprema coscienza, quale si presenta in quest'opera, e alla Veggente, è rispettivamente 153
vento e māyā, è invece Sadāśiva; Ṅ, che è etere e kalā, è Īśvara; I, che è volontà, costituita di potenza, è la Sapienza Pura; A, che è l'io nella sua autonomia, senza superiore, Śiva, è māyā; V, che è sapienza impura ed odore, è la forza; BH, che è *prakṛti* e l'organo del camminare, è la Sapienza Impura; Y, che è tempo e tatto, è l'attaccamento; Ḍ, che è organo dell'escrezione e senso dell'io, è la limitazione; ḌH, che è l'organo della prensione e mente, è il tempo; ṬH, che è senso del piacere e psiche, è il *puruṣa*; JH, che è tatto e tempo, è la *prakṛti*; Ñ, che è suono e *puruṣa*, è la psiche; J, che è colore e limitazione, è il senso dell'io; R, che è limitazione e colore, è la mente; Ṭ, che è organo del camminare e *prakṛti*, è l'udito; P, che è mente e organo della prensione, è l'organo del tatto; CH, che è sapore ed attaccamento, sono gli occhi; L, che è attaccamento e sapore, è il gusto; Ā, che è la potenza di beatitudine propria di Śiva, è l'odorato; S, che è Sapienza Pura e fuoco, è l'organo della parola; AḤ, che è emissione, è l'organo della prensione; H, che è Īśvara ed acqua, è l'organo della escrezione; Ṣ, che è māyā e vento, è l'organo del piacere; KṢ, che è Sadāśiva e terra, è l'organo del camminare; M, che è *puruṣa* e suono, è il suono; Ś, che è forza ed etere, è il tatto; AṂ, che è la potenza di Śiva chiamata «punto», è colore; T, che è olfatto ed organo del tatto, è sapore; E, che è pura potenza di Śiva, è odore; AI, la stessa nella forma lunga, è l'etere; il 154

medesimo dicasi di O ed AU, che sono il vento e il fuoco; D, che è vista e sapore, è l'acqua; PH, che è senso dell'io ed organo dell'escrezione, è la terra.

La collocazione (*niveśa*), poi, di essa nel corpo si effettua qui secondo che è stato detto [nelle scritture] [257]. E quindi questa verità che tutto è in tutto rimane così felicemente dimostrata. La venerabile Parā, infatti, nel momento stesso che deposita, in base a quanto è stato detto, la sua propria immagine riflessa nella Veggente, si manifesta, nel piano della Mezzana - identico in realtà a lei stessa - colle matrici mescolate [ai semi] e quindi, date le infinite forme che può assumere il vario mescolarsi dei semi e delle matrici, nell'aspetto della Mālinī, la quale si presenta a sua volta in innumerevoli modi diversi [258] come, ad esempio, il Kulapuruṣa, [259] ecc.; ché, com'è detto, « bisogna sacrificare alla Mālinī, alla dea, circondata da infiniti dei (*kuladeva*) e potenze (*kulaśakti* del Kula » [260].

Lo yogin che non tralascia di esercitarsi, in base a questo processo, nei riguardi dei mondi [261] e dei princìpi esteriormente, e delle ruote corporee [interiormente] [262], ottiene determinate perfezioni (*siddhi*), concernenti il corpo o il soffio vitale. A quel modo che certe erbe, riunite 155
assieme, producono un determinato effetto e non altro [263], così, riunite assieme, certe meditazioni, certe proiezioni di mantra, oblazioni, ecc.,

[257] Vedi *TA*, XV, pp. 62 sgg. Si tratta delle varie proiezioni (*nyāsa*), ecc.

[258] La Mālinī, come si è detto (vedi sopra, p. 151; ed anche sotto, pp. 157, 158) è solo la forma « principale », « primaria », della Mezzana, che abbraccia tutto il pensiero discorsivo. Il fatto che questo, secondo il Trika, sia simboleggiato dalla Mālinī, non esclude che, secondo altre scuole, possa essere simboleggiato da ordini alfabetici diversi - sempre però caratterizzati da un miscuglio di vocali e consonanti, così come sono le parole ordinarie.

[259] Apparentemente, nome di un particolare ordine alfabetico: vedi *TA*, XV, 129-30.

[260] Ignoro la fonte di questa stanza. Il *kuladeva* (anche *kulapuruṣa*) è apparentmente la forma archetipica di un ordine alfabetico ipostatata in divinità (vedi, p.es., *vāstupuruṣa*, etc.), e le *kulaśakti* i vari fonemi che lo compongono. Il *kula*, come sappiamo, è l'insieme delle potenze divine e quindi dei vari fonemi.

[261] Vedi sui mondi (*bhuvana*), l'*Essenza dei Tantra* (ed. cit.), cap. 7.

[262] Vedi sulle ruote (*cakra*), l'*Essenza dei Tantra* (ed. cit.) p. 69, ecc.

[263] L'esempio è già in Dharmarkīrti, *Pramāṇavārttikam*, I, 21, svavṛtti (da me edito, Roma 1960).

somministrano una determinata perfezione e non altra, senza che neppure in questo caso [264] l'attività del potere di limitazione sia trascesa.

Le collocazioni dei fonemi, in base al potere di limitazione, variano da scuola a scuola, proporzionate alle capacità dei seguaci. Ognuna di queste collocazioni è retta e governata da un fonema principale, in cui, per questa o per quella scuola, si esprime la «forza» dei mantra. Le varie collocazioni, diverse l'una dall'altra, non sono determinate dal desiderio di un occultamento reciproco, ma da questo, che la «forza» dei mantra, si rivela, secondo le scuole, in un modo diverso, come si è detto, in virtù del potere di limitazione.

Infatti, le varie tabelle (*prastāra*), basate su una differente collocazione dei fonemi (*varṇaniveśapuraḥsaram*), e costituite da un insieme (*samūha*) di essi fonemi, raggruppati in una serie determinata (*niyataparipāṭīpiṇḍita*), regolata in armonia col fonema primeggiante (*tadvarṇaprāthamyānusārāyāta*) – ché, in questa o quella scrittura, predomina questo o quel venerabile fonema proporzionato all'intelletto (*vijñāna*) dei seguaci di esse –, queste tabelle, dico, son descritte nei diversi tantra (e l'estrazione dei mantra, *mantroddhāra* è descritta solo dopo di esse) [265] allo scopo di mostrare la natura della detta lettera (*tām eva mātṛkārūpatām*), la quale somministra loro energia (*sphurattā*) – a questi mantra, cioè, che sono alimentati dall'elargizione di siffatta forza (*tathāvidhavīryadānopabṛṃhita*); e così, ad esempio, nelle scritture che fanno capo al Nityātantra (*śrīnityātantreṣu*) essa [266] è determinata dal seme dello stordimento (*mohana*), cioè AI. Determinato [da parte sua] da una collocazione basata sul supremo suono

264 Come, cioè, non è trascesa nel caso delle dette erbe.

265 Un capitolo dedicato alla «estrazione dei mantra» c'è, praticamente in tutti i tantra. L'espressione *tata eva ca mantroddhāro*, se pure non è una glossa posteriore, va secondo me intesa come una specie di inciso che non interrompe la costruzione del periodo. A l. 10 propongo di leggere, invece dell'insostenibile *mātṛkārūpām* (*matṛrūpām* A), *mātṛkārūpatām*. Vedi il comm. di Kṣemarāja ai *Śivasūtra*, I, 22 e II, 3.

266 Intendi la tabella anzidetta e quindi la «collocazione» (*niveśa*). Ignoro quale sia quest'ordine, in cui il fonema principale, che ne costituisce, per dir così, la «forza» è AI (secondo J, *Vāmakeśvarīmatam*, p. 43, il «seme dello stordimento» è appunto AI; la lezione del testo edito (E) è forse erronea).

(*paranāda*), si ha, in armonia con essa (*tadanusārāpatita*), la collocazione che va da N a PH [267]. Questo appunto è lo spirito (*abhiprāya* che governa la varia collocazione dei kulapuruṣa e delle kulaśakti [la quale è segreta]. [267a] Il frutto di essa non è, in altre parole, soltanto quello di occultare 156
(*gupti*) i mantra, i fonemi, ecc [268]. Appunto in questo senso nel Vājasaneyatantra leggiamo, subito dopo esposta la conveniente disposizione: « E così quest'insieme di fonemi, divino, sede del piano di Viṣṇu, [solo] conosciuto per la bocca del maestro, recide i lacci dell'anima decaduta ». E similmente, nel Trikahṛdaya[268a]. « Nella collocazione dei vari fonemi – nelle ruote, nelle cuspidi, nei loti, nei viventi, nei fiumi, negli uomini, nelle armi, nelle potenze e in ogni altra cosa – vi dev'essere questa forza dei mantra. E se essa è nascosta, anch'essi sono nascosti, nudi fonemi soltanto, come gli altri » [269]. Infatti [269a], i mantra – che, nonostante le sillabe e le more non mutino e rimangano così sempre gli stessi – mutano nelle diverse scritture, in ragione delle differenziazioni in *āṇava*, *śākta*, *śāmbhava*, ecc. [270]. Esempi di ciò li forniscono il seme di māyā, i vari *praṇava* e il seme dell'ambrosia nelle scritture Viṣṇuite, Śivaite, di Sinistra, ecc., e il venerabile Catuṣkala nel Kālottara, ecc. e nell'Ucchuṣmatantra. Per coloro poi che si applicano (*abhiyukta*) a questa illustrazione dei vari ordini alfabetici (*kulapuruṣa*), scriviamo adesso un mezzo opportuno [271].

[267] Il fonema principale della Mālinī è quello iniziale, N, che simboleggia il « supremo suono » (vedi *TA*, (J), vol. IX, p. 68).

[267a] Vedi sopra, nota 260.

[268] Ma di procurare i vari frutti di cui si è detto sopra.

[268a] Opera forse perduta; vedi *Vāc*, *RSO*, XXXIV, 1959, p. 173.

[269] Vedi, per l'interpretazione, *TA*, vol. XI, p. 64.

[269a] Essendo, intendi, la varietà ed il vaiio valore dei mantra nelle varie scuole infinito.

[270] Cioè, *praṇava*, ecc. L'elemento determinante dei mantra (sembra voler dire qui AG) non è la loro struttura apparente, ma il *vīrya*, la loro forza. Quest'interpretazione (e di conseguenza la lezione *akṣaramātrānanyabhāve* mi sembra confermata da Bhartṛhari, VP, II, 261, che cito nella trad. di K. A. Subramanya Iyer (*op. cit.*): « The *sāvitrī mantra* is different according as it is used at the sacrament of initiation or at a Vedic ceremony or at low recitation. But it is taken to be the same ». « The *sāvitrī mantra* (spiega Subramania Iyer, in base alla *vṛtti*) used on different occasions is a different mantra, but due to similarity in the sequence of the phonemes, it is looked upon as the same... A *mantra*, used on different occasions, is a different *mantra*,

Certi fonemi (qui) vengon prima, che, secondo altri ordini, vengon dopo ed altri vengon dopo, sebbene sian precedenti. L'ordine della Mātṛkā è trattato come prima. Conformemente a quanto si è detto, si ha (qui così) questa Dea, la Mālinī (a tutti) superiore, suprema, senza numero [271a], *essenziata dalla potenza,* [271b] *caratterizzata da questo, che semi e matrici sono in essa mescolati. In questi fonemi che son (qui) disposti su e giù, secondo un'enumerazione differente* (bhedasaṃkhyeṣu), *uno, è il bindu* [271c]. *Come prima cosa* (athāpi prāg) [271d], *dopo disposto questa enumerazione, (fatta di fonemi che) negli altri ordini* (anyeṣu) *vengon prima, stanno per ultimi o sono susseguenti ai propri* [271e], *occorre gettarla come un corpo unico* (ekataḥ) [271f]. 157

Tale enumerazione (deve stare) coi fonemi degli altri ordini [271g]. *Dopo si ha l'ordine delle consonanti desiderate.*

Chè, com'è stato detto,

« La disposizione delle potenze del Kila ci si rivela in infiniti modi diversi ». In base perciò a questi principi, quei [fonemi o mantra] che, connessi colle potenze dei Kulapuruṣa, hanno già fornito i loro uffici – ché, comè' stato detto, « Appena nato l'universo, che va da

says the *Vṛtti.* Used in the *upanayana* ceremony, the *sāvitrī* is called *saṃskārasāvitrī.* When one who has already had his *upananayana* uses it at some other ceremony. it is a different sāvitrī altogether. When recited a definite number cf times as part of an expiation ceremony, it is again different. In other words, a *mantra* differs according to application. It is looked upon as the same for practical purposes only.

271 Le stanze seguenti sono scritte in un linguaggio volutamente criptico nè posso affermare con sicurezza che il mio tentativo di traduzione colga nel segno. Mi sembra però logico che in queste stanze AG dia in riassunto i princípi che hanno informato le varie equivalenze dei tre ordini Parā, Paśyantī e Mālinī, esposte nelle pagine precedenti.

271a Vedi sopra, p. 154.

271b Vedi sopra, p. 151 e *TA*, XIII, 125b–126a.

271c Il fonema principale della Mālinī è il primo, NA, che rappresenta il suono o risonanza suprema (*paranāda*): vedi sopra, p. 155 e *TA*, XIII, 128b–130a, commento di J. Il bindu è identificato espressamente col *nāda* in *TA*, III, 113b–114a.

271d Come nell'esposizione precedente, nella Mālinī si possono distinguere due momenti, costituiti da Śiva (i primi sedici fonemi, cui appunto si riferisce qui Abhinavagupta) e dalla Potenza (i restanti fonemi, corrispondenti, negli altri ordini, alle consonanti).

271e Vedi sopra, p. 152.

271f Oppure, « cominciando da quell'uno ». In questo contesto, *kṣip–*, gettare, ha il senso di notare, scrivere etc.

271g Dev'essere, cioè, messa in relazione coi fonemi della Mātṛkā, etc.

Brahmā fino alla terra, ecco i trentacinque milioni di mantra, che, incaricati da Śiva, favorite le particole, vanno in un piano senza macchia » (*MV*, I, 40), – sono ormai « grandi signori dei mantra » – e non più mantra, ché, dissolti risiedono nel piano senza macchia [572].
La « scelta dei mantra » non li concerne affatto, in quanto che sa- 158
rebbe del tutto sterile. « In mezzo a quell'ordine in cui le matrici non son mescolate – così perciò [573] è stato detto – [bisogna], nel Kaliyuga, [proiettare la Mālinī] che va da N fino a PH ». [574].

Conclusione e fine dell'esposizione della Mezzana

In tal guisa, la venerabile Parā, fornitasi di distinte parole, in virtù della Mezzana nella sua funzione primaria (*madhyamayā mukhyayā vṛttyā*) assume l'aspetto della beata Mālinī e non altro – nonostante dotata della descritta, infinita onniformità. Anche ivi poi, come prima, secondo il prevalere in essa di questa o quella delle tre parti – ché anche in essa son presenti tutte le cose – si hanno i tre aspetti di fonemi, mantra e parole, che, questa volta si presentano come strumenti di purificazione. Soltanto infatti i legami sottili che appariscono nel piano della Veggente sono purificandi (*śodhya*), ché solo quanto è profondamente penetrato è un vero legame. Al piano della Mezzana, che è l'espressione d'una potenza che s'effonde in modo sempre più evidente, compete invece questo, di essere uno strumento di purificazione – tale, per esempio, la macchia « grossa », esteriore, che serve a scacciare da un tessuto la macchia penetrata in profondità.

Natura e proprietà della Corporea

Consideriamo adesso il piano della Corporea, il quale, dal canto suo, risiede nell'interno della coscienza della detta venerabile Parā ché in essa la Corporea non è certo assente. Si consideri: anche se i bambini gli organi vocali in stato di pieno sviluppo li hanno soltanto

[272] I mantra diventano mantreśvara, ecc.: vedi le *Spandakārikā* (trad. cit.), II, 1–2.

[273] Cioè a dire, in conclusione di tutto ciò che è stato detto.

[274] Il senso mi sembra essere questo, che, cioè, tra i milioni e milioni di mantra, molti hanno già adempiuto ai loro uffici e sono ormai inutili: appartengono a scuole obsolete o estinte. Nel tempo presente, cioè nel Kaliyuga, c'è, a soccorrere i devoti, la Mālinī.

a due o tre anni di età, è tuttavia indubbio che le loro conoscenze (*vyut-* 159
patti) aumentano sempre di più, di mese in mese, di giorno in giorno. Ora, se i fonemi e gli organi vocali, da cui sono inseparabili – i quali, come sappiamo, si manifestano solo durante lo svolgimento della Corporea – non fossero già presenti nel piano della Mezzana, fra le conoscenze di un bambino nato oggi e quelle di chi è nato un mese o un anno fa, non vi dovrebbe essere differenza alcuna. « Ma, (dirà qui taluno) il progredire di queste conoscenze spetta soltanto alla Mezzana »! E come? io rispondo; discutiamone un poco! Se le conoscenze di un bambino progrediscono, si deve a questo soltanto, che egli ode date parole e vede dati oggetti; ed ora i fonemi cui può volgere il pensiero son solo quelli che cadono sotto l'udito e quelli che cadono sotto l'udito appartengono alla Corporea – circa i quali egli è come un cieco nato di fronte al colore. Nell'interno della Mezzana c'è dunque senza dubbio la Corporea, con tutti i suoi organi vocali e via dicendo. Anche in un muto, le cose stanno appunto così. Il fatto che la Beata coscienza è presente in tutto è, dal canto suo, già stato esposto [274a].

In tal modo, quando nel piano della Corporea, che, come si è visto, si spiega (*labdhavijṛmbhā*) nell'interno della Mezzana, appariscono, in modo predominante, i suoi propri caratteri (*svāṃśe*), cioè le cose esprimibili e i nomi che esprimono in tutta la loro distinzione (*sphuṭa*), costituiti dalla visione (*prathā*) di un universo di cose differenti l'una dall'altra, esso contiene allora tutto l'insieme dei princìpi, e, così stando, si presenta in forma di Aparā; quando apparisce in modo predominante dentro di esso il piano della Mezzana, in forma di Parāparā; e quando apparisce in modo predominante la Veggente, esso è essenzialmente la Beata Dea. La natura degli elementi purificanti si presenta così in tre modi diversi.

Spiegazione e riassunto della natura di purificante–purificazione–purificando

Il purificante, infatti, è universale (*viśvātmā*), diffuso dappertutto (*vitatarūpa*) – la quale diffusione, com'è stato detto, può aver

[274a] Il fatto, in altre parole, che la Grossa, oltre che risiedere in Parāparā, risiede anche in Parā, risulta implicito da quanto è stato già detto.

luogo solamente così[275]. Il fatto di essere strumento di azione nei riguardi della purificazione appartiene poi al Beato soltanto – il soggetto agente –, liberamente contrattosi e riposato nella maestà della potenza. Lo stato di purificando è invece proprio dell'insieme dei legami, corrispondenti al piano « uomo », e rappresentanti la contrazione nella sua completezza – i quali sono costituiti da una molteplicità contenuta già *in nuce* nel piano della Veggente, che, potenza dell'anima decaduta (*paśuśakti*), è manifestata (*visphārita*) dalla potenza di conoscenza, corrispondente a Sadāśiva, e rappresenta una perturbazione (*kṣobha*) della dea Parāparā, compagna (*tulyakakṣya*) della venerabile Parā, la quale è inseparata dal venerabile Bhairava, il Trika nella sua purezza (*trikaikarūpa*), trascendente ai trentasette princìpi. E questa è la spiegazione. Ché, com'è stato detto da Somānanda nella Śivadṛṣti: « Compenetrato nel mio proprio essere, oscuratore di sé per mezzo di se stesso, Śiva medesimo, attraverso la sua propria potenza, saluti Śiva nella sua natura diffusa ». Tutte le azioni, nella Śivadṛṣṭi, attestano ultimamente questa natura. 160

Nonostante questo, poi, anche gli elementi purificanti e i purificandi, di mano in mano che si procede, si dissolvono. « Abbandona giustizia e empietà, abbandona verità e menzogna; e abbandonato verità e menzogna, abbandona ciò per cui abbandoni »[276]. E perciò si ha qui questa sublime particolarità, che anche gli strumenti di purificazione sono purificandi. E questa è una eccellenza detta solo nei testi del Trika. Questi elementi sussistono poi tutti e tre simultaneamente (*yugapat*): infatti, lo stesso individuo che dice una cosa, può discorsivamente rappresentarsene un'altra in cuor suo, e, non discorsivamente, vederne una altra ancora[277]; e in tutti questi casi è presente il beato Bhairava, nella sua pienezza. Questa è una verità che si può afferrare soltanto at- 161

[275] Le parole « com'è stato detto » si riferiscono alla strofa della *Śivadṛṣṭi* (I, 1) citata sotto e al commento di Utpaladeva. Nelle righe seguenti si spiega (*iti nirṇaya*) perché il purificante sia onninamente diffuso. Purificazione e purificando (dice sostanzialmente AG) sono due sue fenomenizzazioni.

[276] *Mahābharata* (*Śāntiparvan*), 12, 316, 40 (ed. crit. di Poona).

[277] Secondo AG, com'anche per i buddhisti, più forme di conoscenza possono esistere contemporaneamente. Con queste parole, AG si riferisce implicitamente a una stanza di Dharmakīrti (*PV*, III, 207) altrove da lui citata esplicitamente (*BV*, III, 140, 389; *TA*,

traverso l'esercizio, coll'aiuto dell'esperienza diretta e dell'insegnamento tramandatoci dai nostri maestri – ché, dato immediato della nostra coscienza, non può essere espressa in parole. « Ma (dirà qui alcuno) qui non si ha una vera simultaneità ma solamente una presunzione di essa (la successione, per l'eccessiva sottigliezza, è talvolta invisibile), così come accade quando s'infilzano insieme cento petali di śirīṣa ». Ed io rispondo con un'altra domanda: Qual'è il significato di questa parola « simultaneamente »? Se essa, tu dici, significa contemporaneamente io ti rispondo che, in base a quanto è stato detto, nella coscienza, tutta introversa com'è, non v'è tempo, in quanto che esso si basa unicamente sull'esserci e non esserci di questo o quel fenomeno (*ābhāsa*), costituiti, a loro volta, dall'andare a venire ecc., del soffio vitale – i quali sono aspetti della realtà conoscibile [278]. Se, d'altra parte, tu mi 162
vieni a dire che esso tempo, sebbene riguardi il conoscibile, il quale è una condizione limitante, *jñeyopādhigato'pi*) investe tuttavia (*avaskand*) [279] la conoscenza, esiste forse (io ti rispondo) qualche aspetto del conoscibile – sia che il nostro sé [come noi vogliamo] sia essenziato di luce [e quindi di tutte le cose] o si presenti altrimenti – che non si risolva alla fine nella conoscenza? « Ma (tu forse dirai) allora c'è un circolo vizioso, perché [per noi conoscenza e conoscibile son due cose] in sé differenti » [280]. Ma anche ciò (io rispondo) e tutto quello che puoi dire cade tuttavia nella bocca della conoscenza e quindi si ha lo stesso errore [281]. L'obiezione poi che l'infilzata di più petali di fiori è molteplice, porta con sé questo, che allora non ci sarebbe più alcuna azione [unitaria], perché gli atomi son presenti dap-

XVI, 278). Vedi adesso su questa stanza e tutta l'argomentazione connessa Tilman Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien 1964, pp. 64–71.

[278] Vedi *PK*, 2, 1, 4. « Die Reihenfolge (così traduce E. Frauwallner, *Aus der Philosophie der Śivaitischen Systeme*, Berlin 1962, p. 42), beruht auf der Verschiedenheit, die Verschiedenheit ist durch das Sein und Nichtsein der Erscheinungsbilder (hervorgerufen) und das Sein und Nichtsein der Erscheinungsbilder schafft ». Sui rapporti che intercorrono fra tempo e soffio vitale, vedi l'*Essenza dei Tantra* (ed. cit.), cap. VI.

[279] Cioè, cade nell'orbita della conoscenza, non è esteriore ad essa (cf. *BV*, III, 164).

[280] Cioè, perché non ci sia circolo vizioso ci dev'essere un conoscibile che sussista indipendentemente dalla conoscenza. Ma il passo è difficile e non son sicuro di averlo inteso correttamente.

[281] Intendi il detto circolo vizioso. Vedi la Nota Complementare.

pertutto. Inoltre, le costruzioni mentali (*anusaṃdhāna*) non possono stare senza il conoscere (*jñāna*) [non discorsivo], ché, essendo le dette costruzioni un aspetto della memoria (*smṛtibheda*) e dipendendo essa dall'esperienza diretta (*anubhava*), questa non può essere assente [282]. Ma tutto ciò è stato da me discusso nel commento al Padārthapraveśanirṇaya [283] e non è quindi il caso di perdersi qui in vane chiacchiere, che sarebbero alla fine solo d'ostacolo all'insegnamento impreso (*prakṛtopadeśa*).

In tal guisa, dunque, la beata Aparā [284] si presenta in forma di purificante; ed il medesimo accade anche di Parāparā e di Parā dove risiedono le beate potenze Aghorā, ecc., grazie alle quali i *sādhaka* e gli *yogin* disorganati per conoscenza [285] si trasformano in « grandi signori di mantra », ecc. Analogamente, i comuni *sādhaka* (*sādhakāṇu*), grazie al favore delle potenze Brāhmī, ecc., diventano Brahmā, Viṣṇu, e così 163
via. Il venerabile Bhairava, il Supremo Signore, pieno com'è di tutte le potenze, mandandole infatti [colà dove vuole] effettua liberamente le divinità Brahmā, ecc. E tanto basti.

Parimenti, anche il purificante è purificando; e questa è un'altra sublime particolarità, in base a questo, ché [com'è detto]: « Il Trika è superiore al Kula ». E quindi, visto che purificandi, strumenti di purificazione e purificanti son dappertutto triplici, la triade è indefettibile; ché, com'ho detto nell'inno, « la dove è presente la trinità delle triadi ». Né s'incorre, con questo, nell'errore di difetto di base, in quanto che tutto ciò è costituito unicamente di coscienza. L'affermazione « abbandona ciò per cui abbandoni » dev'essere interpretata in questo senso [285]. (La verità, in conclusione, è dunque questa, che) anche gli strumenti di purificazione e alla fine, anche il purificante – visto che, emergendo la « parte » molteplicità, son costituiti di legame – son purificandi. In senso assoluto, la purificazione non è altro poi se non la perfetta pie-

282 Vedi su tutto ciò *MVV*, p. 68.

283 Opera ora perduta.

284 Vedi sotto, p. 232.

285 Lo stato di *vijñānākala* è ottenibile mediante una speciale iniziazione (*BV*, III, 313).

285a In tal modo, si evita l'*anavasthā*.

nezza, che s'invera alla reale immersione di ogni cosa nel fuoco della coscienza bhairavica, bramosa di bruciare ogni macchia, ché, come dirà, « Chi così conosce secondo verità » (*PT*, 25) e quel che segue. 164

Conclusione

Perciò – visto che le divinità che risiedono nei piani di Parāparā, ecc. (che sono unicamente costituiti di suprema coscienza) son fatte di tutte le cose –, perciò, dico, da espressioni « Dal corpo di Parāparā nascono otto potenti *yoginī* (*MV*, III, 59) » e da altre altrettali [286], [si capisce] che anche tutta l'infinità dei nomi che esprimono e delle cose esprimibili volgari, proprie di altre scuole, ecc., è compresa [in essi piani]. Così, dunque, resta stabilito che questo esserci di elementi purificanti e purificandi [si svolge] proprio in virtù di questo, che cioè la coscienza contiene tutte le infinite convenzioni, già apparse, appariture, ecc., né si cade negli errori del difetto di vase (*anavasthā*), del troppo largo (*atiprasaṅga* = *ativyāpti*), del troppo stretto (*avyāpti*), né infine risulta che le cose soggette a convenzioni (*saṃketita*) siano prive di vera realtà [287].

Ripresa del commento alla stanza 5

Stabilito tutto ciò, torniamo al nostro tema.

La costruzione della frase è la seguente, che cioè i fonemi A ecc. (sono), grazie ad un unione col tempo, sole e luna [288], i quali son detti essere dentro di esso; laddove colla parola « esso » si allude ad *akula*, ossia a Bhairava, di cui si è parlato nella precedente stanza [289]. *Akula*

[286] Dove si espongono le diverse « collocazioni » proprie del piano della Mezzana.

[287] Sull'errore del difetto di base (*anavasthā*), vedi sopra, p. 163; l'errore del troppo largo consisterebbe in questo caso nel pensare che l'esserci dei purificandi, ecc., possa sussistere anche indipendentemente dalla coscienza (*saṃvidvyatirikte 'pi viṣaye*); l'errore del troppo stretto (leggi con A nel testo *avyāptiḥ* e non *ativyāptiḥ*) nel pensare che il detto esserci dei purificandi, ecc., si estenda solo a parte della coscienza (*saṃvidbhāge eva*). Sulle convenzioni, anch'esse reali, vedi sotto pp. 125, 126.

[288] Le vocali brevi sono il sole e quelle lunghe la luna: vedi *TA*, III, 184*b*, sgg. Vedi sotto, p. 208.

[289] Il senso della stanza, secondo quest'interpretazione, è dunque il seguente: « Appresso tutte le vocali, da A fino al punto AṂ, cioè le stazioni, grazie ad un'unione col

contiene perciò dentro di sé l'« operazione » [290], in quanto che la potenza del kula inside in esso lui. La potenza di pensiero è naturata infatti di « operazione ». Senza di essa lo stesso *akula*, cioè il cosiddetto 165
piano trans–quarto, sarebbe un nulla o meglio si confonderebbe collo stato di sonno profondo; non solo, ma tutti gli altri stati sarebbero identici al quarto.

Questa potenza di pensiero poi, la suprema Parameśvarī, è materiata dalla libertà, di cui non è la più alta, del venerabile Bhairava e si manifesta in tutte le forme, sia come piena e magra, sia come ambedue, sia come priva di ambedue. E, a questo proposito, anche se in essa
non c'è la più piccola macchia di successione o simultaneità, perché, 166
in base al già detto insegnamento, siffatta suprema e venerabile coscienza è tutta densa e compatta (*ekaghana*) [291] di un pensiero la cui natura propria consiste in tutte le infinite future dissoluzioni e nascimenti [292]; – anche se essa, dico, è tale, in base al principio enunciato nella stanza:

> « Libero e perfettamente pieno è questo beato, onnipervadente Bhairava, né esiste cosa che non risplenda nello specchio immacolato del suo proprio sé » [293],

dentro questo suo stesso sé, insofferente (*asahiṣṇu*) com'è di successione e simultaneità, appare però successione e non successione; e tale successione perciò, conformemente a questo suo apparire, è conveniente oggetto di esame: in quanto che l'asuccessivo può entrare nella coscienza solo per mezzo del successivo che, in questo senso, lo precede, e l'insegnamento da parte sua, è, sempre successivo. Tutte queste nostre cogitazioni (*parāmarśa*) formate di parole (*vāgrūpaḥ*) sono, in effetto, successive: asuccessivo è, invece, il nostro pensiero come formato di coscienza interiore (*antaḥsaṃvinmayaḥ*). (In ogni stato di coscienza), si ha dunque

tempo, diventano sole e luna, i quali son detti star dentro di esso ». Per un'altra interpretazione di *tadantaḥ* (= *teṣām antaḥ*), vedi sotto, p. 207.

290 *Kalanā* è la potenza che dà origine al tempo (*kāla*). Sui vari significati di questo termine vedi il *TA*, IV, 173*b*–175.

291 Sul termine *ekaghana* cf. quanto ho detto in *AEA*, pp. 71, n. 2, ecc.

292 Vedi p. es. *infra*, pp. 137, sgg.

293 Ignoro la fonte di questa stanza. Forse essa è presa dal perduto *Trikasāra* (alias *Trikatantrasāra*, *Sāraśāstra*, ecc.).

sempre questa medesima, molteplice (*vicitrā*), venerabile Parā, che ha, come natura, Parameśvara.

La successione dei fonemi: le vocali.

In base, dunque, a questa successione, essa è (via via) designata coi (nomi di) A, ecc. La potenza di libertà (*svātantryaśaktiḥ*) di Parameśvara viene così chiamata A. In questa potenza, naturata di volontà, l'esplicarsi (*vikāsa*) delle cose non ha ancora cominciato ad apparire; e la sua essenza (*sāra*) è, quindi, un pensiero (*vimarśa*) che, conforme a tale condizione (*tathāvidha*), ha, come natura, una (forma di) coscienza tutta densa e rivolta verso l'interno (*antarghana*). Tale stato (*avasthā*) può essere chiamato col nome di volontà – una volontà, s'intende, dove il voluto non è in stato di emergenza – e dotata, perciò appunto, del cogitare proprio del piano di Anuttara e nient'altro. Il fatto che Parameśvara che, per sua natura, pensa continuamente se stesso (*satataṃ svasvarūpāmarśakaḥ*) [294], mentre dirige il suo pensiero su ciò che è naturato della sfera della potenza Akula, lo diriga allo stesso tempo sulle potenze del Kula, non toglie che tra la coscienza come Akula e la cogitazione (*parāmarśa*) del Kula vi sia però differenza [295]. (La forma di coscienza propria alla sfera Akula), (i.e., il fonema A), cor-

[294] Il commento migliore è AG stesso nel *Tantrasāra* (cap. III, p. 12): « Questo suo essere costituito da tutte le cose, che è la natura propria di Parameśvara, non può essere impensato (*anāmṛṣṭam*), essendo inammissibile che ciò il cui essere proprio è la stessa intelligenza (*cit*) trascuri di pensare a se medesimo (lett., alla sua natura propria). Se esso non pensasse alla sua natura propria tutto quello che esiste sarebbe infatti insenziente. Questo pensiero (*āmarśaḥ*) non è poi convenzionale (*asāṃketika*), ma, inseparabile com'è da quello che è lo stesso essere proprio dell'intelligenza, è chiamato il supremo ricettacolo dei suoni (*paranādagarbhaḥ*) ed è insomma (il principio pensante) che pensa in tutta la sua estensione l'intero fascio delle potenze divine che fondano il tutto ».

[295] Il senso è che Parameśvara, nello stesso tempo che è consapevole della sua trascendenza rispetto al tutto – il quale è concepito come la famiglia, *kula*, delle potenze divine – è anche immanente nel tutto, il quale non è altro che il suo pensiero, la sua coscienza. Tali due momenti di trascendenza e di immanenza (*akula* e *kula*) si implicano l'un l'altro, pur restando distinti l'uno dall'altro. In altri termini, è la coscienza stessa che si pensa in noi in tali due forme, le quali, benché ambedue egualmente coscienza, sono tuttavia, in forza della libera volontà della coscienza stessa, diverse l'una dall'altra. Queste due forme, Kula ed Akula, immanenza e trascendenza, sono concepite come due espressioni della potenza infinita di Parameśvara.

risponde, quindi, al piano di pensiero del soggetto possessore di potenza, di Bhairava [296]. 168

Questa stessa coscienza A, effondendosi (*prasarantī*), si converte poi nella potenza di beatitudine (*ānanda*), Ā.

Effusasi completamente (*prasṛtā*), essa è la volontà (*icchā*), in tutta la sua pienezza, I.

Dalla volontà sorge poi, liberamente, la futura potenza di conoscenza e, quindi, quando essa, grazie a questa libertà, comincia a voler percepire (*jighṛkṣantī*), si presenta allora in forma di dominazione (*īśana*), Ī.

Nell'atto di schiudersi (*unmiṣantī*), essa si presenta poi nell'aspetto di potenza di conoscenza, la quale consiste appunto in uno schiudersi (*unmeṣa*) di tutte le cose volute (*iṣyamāṇa*), U.

La coscienza Anuttara, implicita in questo stare per schiudersi (*unmiṣattā*), che costituisce il principio vitale interiore di tutte le cose che a questo schiudersi tendono, riceve, in seguito, una minorazione (*ūnībhūtā*). La causa di questa minorazione è una contrazione (*saṃkoca*), provocata dall'insieme delle cose – sebbene queste siano in realtà posteriori allo schiudersi – nelle quali comincia, a mano a mano, ad apparire la diversità. Questa diversità è ancora in stato, per così dire, di non evidenza (*asphuṭa*), paragonabile a quello che è il conoscibile dei sensi interni. Questo stare per schiudersi così minorato contiene in sé tutte le cose, che sono quindi « portate » (*ūḍha*) da lui; esso è la mammella (*ūdhaḥ*) di quella vacca dei desideri (*anaṅgadhainavī*) che è la 169
suprema coscienza. (E, in conclusione, lo schiudersi così minorato equivale alla) potenza di conoscenza, effusasi (*prasṛtā*) in tutta la sua evidenza (*susphuṭā*), Ū.

Parameśvara possiede, così, due potenze [297]. La funzione della prima consiste nell'empire se stessa ed è, quindi, « piena ». Essa non si separa mai dalla potenza lunare e, quindi, dato che sta insieme con

[296] Il fonema A è dunque Anuttara, Śiva o Bhairava come sostrato di tutte le potenze, le quali rappresentano l'irraggiamento nel tutto di questo principio trascendente, di cui sono le energie.

[297] Queste sei potenze, tre brevi (A, I, U) e tre lunghe (Ā, Ī, Ū) sono divise in due gruppi, espressioni di due potenze, dove predomina rispettivamente la natura della luna (volontà, creazione, pienezza) e quella del sole (conoscenza, dissoluzione, secchezza).

Umā, ha, come natura, il soma [298]. Questa attività (*kalanā*) consiste in una lisi in quello che è la beatitudine insita nel nostro stesso (*svānanda-viśrānti*) sé, prende il nome di volontà e si identifica colla cosiddetta « grande creazione » [299]. Tutto ciò sarà esposto più in là nella stanza: « a questo proposito uno sacrifichi alla creazione » [300]. La seconda, invece, « vuota » (*riktā*) perché espelle (*recana*) l'insieme della realtà (esteriore), che non è, da parte sua, (che un'espressione della) sua natura propria, è, a causa appunto di questa espulsione, « magra ». La sua funzione consiste nell'effondere (*prasāraṇa*), nell'illuminare (*prakāśana*) l'insieme delle cose, ha, come natura, il sole, è animata dal desiderio di dissolvere quello che è la coscienza Kula [301], la quale è la sua stessa natura propria, prende il nome di conoscenza e si identifica colla « grande dissoluzione » [302].

In queste due stesse potenze, le attività della creazione e della dissoluzione, la luna ed il sole, possono risultare invertite, a seconda, cioè, che ci si riferisca a quello che è la realtà esteriore (*bhāvākhyaṃ rūpaṃ*) o la nostra stessa coscienza [303]. Ognuna di esse ha infatti in sé sia la natura del sole, sia quella della luna. Questo risulta dall'osservazione (*paryālocanā*), in ognuna di esse, di due nature, l'una in effusione e l'altra consistente in una non effusione.

298 La parola *soma* è qui da AG etimologicamente dissolta nei due elementi *sa* (= con) *Umā*. Umā è uno dei nomi della paredra di Śiva (Pārvatī, Kālī, ecc.) e, cioè, della potenza.

299 La coscienza come principio creatore, fonte di tutte le creazioni, passate, presenti e future.

300 *PT*, 28. La creazione, secondo l'interpretazione di AG (ibid. p. 265), è qui l'alfabeto stesso, cioè la coscienza stessa come forza creatrice.

301 Questa potenza è caratterizzata da una predominanza della conoscenza, che, come sole, illumina, dispiega sì le cose, ma divorandole, riassorbendole in se stessa.

302 Cf. *supra*, p. 11, etc.

303 A seconda del lato da cui si guardino le cose, queste potenze hanno ambedue la natura della creazione e della dissoluzione. La prima che coincide, come abbiamo veduto, con una reintegrazione della coscienza nella sua pienezza, implica necessariamente una disgregazione, un riassorbimento nella coscienza stessa della molteplicità esteriore. Il medesimo dicasi, *mutatis mutandis*, della seconda. Secondo quest'altro punto di vista, la potenza lunare non è più rappresentata dalle tre vocali brevi, ma dalle tre vocali lunghe, in cui prima predominava il sole. Questa associazione delle vocali lunghe alla luna e delle brevi al sole è la più comune, già esposta da AG nel *TS* e nel *TA*. L'apparente inversione di cui AG si compiace qui, si deve al fatto che egli tiene a mostrare che la stessa cosa può essere esaminata da più punti di vista, che non si escludono l'uno coll'altro e che tutte queste spie-

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che, se la conoscenza e la volontà possedessero, ognuna, una natura ' effusione ' (*prasara*) ed una
natura ' non effusione ' (*aprasara*), si avrebbe allora un regresso all'in- 170
finito; nei riguardi di queste stesse effusione e non effusione si potrebbe infatti immaginare un'altra effusione e non effusione, i.e., conoscenza e volontà, e così via, all'infinito. Quest'obiezione, noi risponderemmo, non ha ragione di essere. Distruggete questo erratico erramento di errori (datovi dall'essere sotto l'influsso) delle cose esteriori, ed entrate nella strada sottile del pensiero! Ogni volta, infatti, che una cosa qualunque, per esempio un vaso, vien da noi conosciuta, non si manifesta forse, proprio allora, un conoscere autoluminoso, screziato (*karburīkṛta*) dall'oggetto conoscibile, cioè il vaso, ecc. (Ū)? E parimenti in questa stessa forma di conoscenza, così screziata si può ben avvertire quello che è il primo sottile effervescere di questo vaso, ecc.; ché una cosa può infatti provenire da tutto quello che si vuole ma non dal non essere (U). Il medesimo si può poi ripetere a proposito della dominazione, direttamente anch'essa sperimentabile; essa non è altro, in effetto, che un'espressione della libertà della coscienza e consiste nello stare per sorgere di una cosa (Ī). E sensibile parimenti è quello stato di libertà, tutto denso di coscienza, perfettamente pieno, consistente nel primo coagularsi di questa cosa [304] (I). Libero infine uno è, se, in se stesso, è tutto denso di beatitudine: la presenza della beatitudine è dunque anch'essa innegabile (Ā). Il possessore di potenza, Anuttara, il venerabile Bhairava, che ha, come essenza, una gustazione ineffabile, suprema, risplende, da parte sua, in ogni cosa, in qualità di soggetto agente (A). Naturalmente, anche quando, come in questo caso (*tatrāpi*), questi sei momenti, Anuttara, Beatitudine, Volontà, Dominazione, Schiudersi e Minora-
zione, sono considerati ad uno ad uno (*svarūpavimarśe*) – essi possono 171
infatti discendere nella sfera della conoscenza solo se esaminati separatamente –, queste beate potenze della coscienza cadono (i.e., si svol-

gazioni non debbono essere prese per una sorta di dommi, ma semplicemente come indicazioni, che poi il discepolo deve ripensare e sviluppare.

[304] Il testo ha *tadbhāvānucayarūpā*. Il termine *anucaya*, che non trovo nei lessici a mia disposizione, non può avere, in questo caso, altro che il senso di coagularsi, ingrossarsi, ecc.

gono)[305] tutte insieme, non diverse da quello che è la coscienza in sé e per sé. Perché? Ma perché essa è perfettamente piena e priva quindi di diversità; perché l'elemento differenziatore è solamente il conoscibile il quale è una limitazione avventizia, ecc.; e perché l'esistenza di questo dipende unicamente da quel conoscibile che è il corpo, (ecc.)[306]. In considerazione appunto di questo fatto, nel Tantrasāra[307] si dice che la verità (*tattvam*) è l'ombra del proprio capo. « Per quanto i propri piedi cerchino di raggiungere l'ombra del proprio capo, questa non sta mai dove sono i piedi. La stessa cosa accade della suprema coscienza (lett., la parte, *kalā*, propria del *bindu*) »[308].

Queste sei vocali, che si svolgono nel modo (che abbiamo veduto), arrivano, dunque, fino alla potenza di conoscenza.

Ora viene esaminato in che modo si effonde (*prasṛ*) la potenza di azione[309]. L'azione, la quale consiste in una conazione (*saṃram-*

[305] Secondo questo passo, alle sei vocali corrispondono così altrettanti stadi del nostro conoscere, da esse simboleggiati. Il moto evolutivo ed involutivo della coscienza attraverso le prime sei vocali può essere, in altre parole, contemplato e rivissuto dal discepolo in ogni atto conoscitivo.

[306] Cf. *IPV*, I, 6,5.

[307] Cf. *supra*, p. XIII, n. 29.

[308] L'immagine descritta in questa strofe frequentemente citata ricorre spesso in Abhinavagupta. *MVV*, 912: *palāyate hi cit sā ced vyavacicchedayiṣyate / nijottamāṅgacchāyeva svapadākramaṇakrame* || « La coscienza, quando la si vuole circoscrivere, si sottrae ai nostri tentativi di raggiungerla, così come l'ombra del nostro capo, quando i piedi cercano di raggiungerla ». *IPVV*, I, 66: *vicārayitā pūrvasiddha evānyathā vicārāyogād ity evam ātmā vicāryamāṇo' pi svaśiraśchāyeva pramāṇapadākramaṇād dūram apakrāmati* /. « Il soggetto che esamina è una realtà preesistente all'esame stesso, che altrimenti risulterebbe impossibile. Il sé, perciò, anche quando è oggetto di esame [non si esaurisce in quest'oggettività, ma], come fa l'ombra del nostro capo, si allontana sempre di più a misura che coi nostri mezzi di conoscenza si cerchi di raggiungerlo ». La coscienza (Śiva, Parameśvara) non può, in altre parole, essere mai fissata in nessuna immagine discorsiva e quanto più queste cercano di afferrarla, tanto più essa si allontana. Lo stesso concetto si ritrova, *mutatis mutandis*, per esempio in Angelo Silesio (*Cherubinischer Wandersmann*, I, 25): « Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier; – Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir ».

[309] A proposito della potenza di azione (*kriyāśakti*) AG si esprime nel *Tantrasāra* (cap. III) con queste parole: « Quando si verifica l'efflusso (*prasara*) di Anuttara (A) e della Beatitudine (Ā) nella Volontà, ecc. (I, U), sorgono allora altre due lettere: E ed O. Da una seconda unione (*saṃghaṭṭa*) di Anuttara e della Beatitudine colla Volontà, ecc., sorgono le due lettere AI ed AU. Queste quattro lettere sono la potenza di azione. Si hanno così altre quattro lettere: E, AI, O, AU » (*Tantrasāra*, III, p. 14). Secondo i grammatici

bha)[310] non è altro che la volontà e la conoscenza stessa, le quali assu- 172
mono una natura fatta di un prima e di un poi[311]. Questa (nuova) natura consiste nella gustazione di una varietà, costituita dal combinarsi di più cose (diverse) l'una coll'altra.

In questo proposito, tutte quelle cose che, in relazione con altre, entrano, per questo fatto, in uno stato di combinazione, mescolate, cioè, con altri elementi, debbono, prima, assumere una natura, per così dire, vuota, la quale evade la percezione, simile a quella delle ranocchie quando saltano[312]. Quando una cosa si trova in questo stato, il suo essere naturata di Anuttara (A) e di Beatitudine (Ā) non vien meno. Esse infatti sono ineffabili, formano il sostrato di ogni forma di conoscenza e costituiscono l'ultimo punto di riposo (*paryavasiti*) di tutte
le cose. Durante la conazione (*saṃrambhe*), al contrario, la volontà 173
– la quale termina colla dominazione – si assoggetta (spontaneamente) alla successione e, in base a questo fatto, soffre di effondersi sia in se stessa[313] sia nella sfera di Anuttara e della Beatitudine[314]. Essa, pre-

A (o Ā) più I (o Ī) dà, in effetto, E; A (o Ā) più U (o Ū) da O. I due dittonghi lunghi AI ed AU sorgono, da parte loro, quando in E o in O si verifica un ulteriore efflusso di A (o Ā). Questi quattro dittonghi segnano quattro fasi, quattro gradazioni diverse della potenza di azione, la quale si manifesta in tutta la sua pienezza nell'ultimo di essi, AU. Vedi su tutto ciò, *TA*, II, 00.

[310] Lo stesso concetto in *IPV*, I, p. 45: *sa ca saṃrambho vimarśaḥ kriyāśaktir ucyate*. *Saṃrambha*, che traduco qui con conazione, è, in realtà, ogni stato di sforzo, di tensione interiore, e, come tale, è una caratteristica costante del pensiero (*vimarśa*).

[311] Secondo una concezione generalmente accettata che risale a Bhaṛtrhari l'azione è un insieme di momenti successivi ordinati ad un unico fine. Cf. *VP*, III, Kriyāsamuddeśa, 4: *guṇabhūtair avayavaiḥ samūhaḥ kramajanmanām | buddhyā prakalpitābhedaḥ kriyeti vyapadiśyate* || .

[312] La potenza di azione è, come abbiamo visto, rappresentata dai quattro dittonghi E, AI, O ed AU, i quali sono prodotti da una coalescenza di A o Ā con I, Ī ed U, Ū, che entrano in relazione l'uno coll'altro. Questo stato di combinazione, di mescolanza non è tuttavia raggiunto immediatamente, ma è preceduto da uno stato, per dir così, di vuoto (*śūnya*), rappresentato, come vedremo, dai quattro fonemi Ṛ, Ṝ, Ḷ ed Ḷ3, che precedono dunque immediatamente la nascita della potenza di azione. Un esempio di questo stato di vuoto, di invisibilità è veduto da AG nelle ranocchie quando saltano. L'esempio del salto della ranocchia, non è ignoto ai grammatici ed ai filosofi dell'India, che si sono spesso valsi di esso per illustrare l'improvviso passaggio di una regola ad una altra senza tener conto di quelle intermedie. Vedi, per esempio, *Vedāntakalpataru*, 1, 3, 39; *maṇḍūko bahūn vihāya svapaṅktigatamaṇḍūkam prati plavate* | Cf. anche *Laukikanyāyāñjali*, I, 42.

[313] Da cui Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḷ3.

cisamente, quando si immerge nel suo stesso corpo, costituito, (come abbiamo visto), di vuoto, si converte, innanzitutto, in un essere luminoso, fiammeo: Ṛ ed Ṝ. In questi due fonemi la presenza delle vocali I ed Ī e quella del suono R, che ha, come natura, la luminosità [315], non può essere, infatti, nessuna delle due, negata. Come è stato detto dal beato Puṣpadanta [316]: « Questo è dimostrato, oppure, in virtù della somiglianza col suono R ». Quando, infatti, uno desidera di entrare nel vuoto in tutta la sua immobilità, deve, prima, passare a mo' di gradino attraverso uno stato di coscienza fatto di luminosità [317]. Dopo, grazie al penetrare in uno stato di immobilità, si hanno – determinati dalla presenza del suono L, costituito appunto dalla immobilità propria della terra – i fonemi Ḷ ed Ḷ3. Alla fine si ha così questo fatto, che, cioè, la dominazione (Ī) salta, nel modo più lungo possibile, di là da ciò che è l'essere di tutte le forme di esistenza ed entra, così, in uno stato di vuoto, di immobilità, prendendo, quindi, il nome di « prolata » (*pluta*, lett. quella che ha fatto il salto). Questo accade in base al principio che
« della vocale L̥ non esiste la corrispondente lunga (e quindi esiste 174
solo la breve o la prolata) » [318]. Nei riguardi invece dei fonemi A, ecc., la prolazione non è altro che il fatto di essere ancora più lunghi dei lunghi. (Nel caso della lettera Ḷ), in base al principio anzidetto, la corrispondente lunga non è invece da prendere separatamente in considerazione. Ma basti tuttavia di ciò.

Se questi quattro fonemi son detti essere « neutri » (*ṣaṇḍha*), come

[314] Da cui E ed AI.

[315] R ed L sono considerati tradizionalmente come i semi (*bīja*) del fuoco e della terra, naturati rispettivamente di luminosità e di arresto, di inerzia.

[316] Un grammatico di questo nome è citato nella *Nyāyamañjari*, I, p. 392. Cf. anche la nota di J. C. Ghosh, *Puṣpadanta and the Mahimnaḥstava*, in *ABORI*, XIX, 86–87.

[317] Il concetto, se ho ben capito, è il seguente: tra la ranocchia nel suo stato normale, quando sta ferma, ed essa mentre sta percorrendo la sua traiettoria, invisibile e, quindi in stato di vuoto c'è necessariamente uno stato intermedio in cui essa bene o male cade ancora sotto il nostro sguardo. Questo stato di mezza luminosità (*kiṃcitprakāśa*) è rappresentato dai fonemi Ṛ ed Ṝ. Lo stato di vuoto totale corrisponde ad Ḷ e ad Ḷ$_3$. Tale stato di vuoto corrisponde da un punto di vista psichico ad uno stato di sonno profondo, di non coscienza di ogni realtà conoscibile, di insensibilità. In tale stato, osserva AG, sono per esempio, gli esseri inanimati. Su tutto ciò, vedi anche sotto, p. 228.

[318] Cf. *Kāśikā*, I, I, 9. La vocale prolata (*pluta*) vale tre more (*mātrā*).

semi bruciati [319], si deve semplicemente a questo loro partecipare alla natura del vuoto e non certo al fatto di non possedere la natura di semi. A prescindere dalla diade di Śiva e Śakti, che ha, come natura, i semi e le matrici, non esiste infatti nessun altra natura intermedia. La sua non esistenza è dimostrata dal fatto che essa non è menzionata dal *Mālinīvijaya* [320]. Lo stesso stato di lisi, cioè di beatitudine, proprio di questi quattro fonemi si riscontra nelle forme ordinarie di piacere, ecc.: essi sono perciò chiamati i quattro semi dell'ambrosia [321].

Quando questa Volontà e Dominazione entrano nel corpo della Beatitudine (Ā) e nella sfera, ad essa precedente, di Anuttara (A) – la quale non decade perciò dalla sua natura – si ha il fonema E [322]. La stessa cosa non si può dire del processo contrario [323]. Come è stato detto: « A più I dànno E » [324]. Quando, durante questa penetrazione, l'I o l'Ī penetra nel corpo di Anuttara (A) si ha poi una certa differenza. La piena evidenza si ha, infatti, quando l'I e l'Ī penetra nella 175
Beatitudine (Ā). Quando, invece, esso penetra in Anuttara, il fonema che ne risulta è, comparato al precedente, « sottile » [325]. Si consideri: il beato Patañjali ha insegnato che « [In certe circostanze] le scuole Sātyamugri e Rāṇāyanīya del Sāmadeva pronunciano E ed O dimezzati rispetto alla quantità » [326]. L'uso di pronunciare questi fonemi in tal modo si può frequentemente e con evidenza riscontrare anche correntemente (*loke*), nei prākṛti, nei dialetti locali, ecc. Nelle stesse scuole Śaiva, la brevità dei fonemi E ed O rispetto all'E ed all'O (ordinari) – brevità che si riscontra nell'applicazione dei mantra *aṅga*, *vaktra*,

[319] Essi sono « neutri », cioè sterili, impotenti a generare, come appunto dei semi bruciati. Questo non toglie tuttavia che essi siano « semi ».

[320] Cf. *MV*, III, śl. 10. Vedi anche *TA*, II, 92.

[321] Essi sono sterili, neutri, riposano cioè in se stessi e quindi sono pieni di beatitudine. Cf. *TA*, III, 91, comm. Riposati, risolti in se stessi come sono, senza essere origine di alcun altro fonema, R, ecc., sono costituiti, osserva Jayaratha (*TA*, III, 91, comm. da un intenso *camatkāra*.

[322] Quando si hanno due vocali di cui la prima è A o Ā e la seconda I e Ī, questa ultima, entrando in A, produce il dittongo E.

[323] Nel caso contrario si avrebbe Y e non E.

[324] *Kā. Vṛtti*, 1, 2, 2,

[325] In altre parole, esso è più breve.

[326] *Mahābhāṣya*, 1, 1, 48.

ecc. [327] – dev'essere considerata appunto in questo modo, in vista cioè di un mezzo O e di un mezzo E. In questo modo, si ha dunque il seme E. Quando questa stessa forma di coscienza (i.e., E), già così in sé differenziata, insiste, nello stesso modo di prima (*tathaiva*) sulla stessa forma (A o Ā), si ha allora il fonema AI: A o Ā più E dànno AI. La stessa cosa si può ripetere a proposito dell'espansione (U): A o Ā più U o Ū dànno O; A o Ā più O dànno AU [328]. Si noti: anche se l'Espansione (U), cioè la potenza di conoscenza, entra, mentre si effonde, nella vacuità, per essa, tuttavia, tale vacuità non è altro che un entrare nella dominazione (Ī) e nella volontà (I) [329]. Nella Volontà e nella Dominazione questo scambio di forma è, viceversa, 176
assente [330] e, quindi, si presentano nel modo anzidetto [331].

Una volta che la volontà e la conoscenza, a causa di questa penetrazione nella natura di Anuttara, si sono così accresciute, esse abbandonano, dopo, questo stato di movimento (*parispanda*), in cui (non appariscono in forma pura ma) condizionata [332], e, con un corpo di cui ciò che rimane è solo il bindu, si risolvono nella sfera di Anuttara: AṂ. Il bindu consiste in un sapere (*vedanā*) che ha, come natura, il principio *puruṣa*, ed è costituito di intelligenza. Col bindu, il tutto raggiunge uno stato di non distinzione. Il movimento della potenza di azione termina, in effetto, col fonema AU. Questo fonema contiene dentro di sé sia la volontà sia la conoscenza [333] e, quindi, nella scuola del Trika (nei passi: « il quarto è pervaso dal tridente », ecc.) gli viene

[327] Vedi su questi mantra *TA*, XXX, 10b–11a e nota 8. Le vocali E ed O, ricorrenti nei *bīja* dei *brahmamantra* sono da pronunciare brevi: vedi a questo proposito il commento di Nirmalamaṇiguru all'*Aghoraśivācāryapaddhati* (Cidambaram 1927), p. 82, dov'è appunto citato lo stesso passo di Patañjali. Il passo di Nirmalamaṇi è citato da H. Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati*, I (Pondichéry 1963), pp. 144–45. Vedi l'articolo di K. V. Abhyankar, *Short e* (*ardha ekāra*) *and short o* (*ardha okāra*) *in Sanskrit*, ABORI, 38, 1957.

[328] E, AI, O ed AU rappresentano il progressivo esplicarsi della potenza di azione, da « inevidente » in E a « evidentissima » in AU. Cf. *TA*, II, 106.

[329] Essa, in altre parole, diventa V (U + I = V).

[330] Esse, cioè, quando entrano nel vuoto non diventano Y, ma Ṛ, ecc.

[331] Un concetto simile in *TA*, II, 90.

[332] Secondo *TA*, II, p. 117 (vedi anche p. 135) le « condizioni » sono il sole, la luna ed il fuoco, i. e., mezzi di conoscenza, conoscibile e soggetto conoscente.

[333] Oltre, naturalmente, Anuttara. Per la citazione seg. vedi sopra, p. 124.

attribuita la natura di tridente. Il bindu, viceversa, si ha quando ciò che resta del tutto è unicamente sapere [334].

Questo stesso tutto, di cui non resta altro che sapere, Parameśvara
lo emette (*visṛjati*) poi in due modi diversi: *a*) dirigendolo, in unità, nel
suo stesso sé [335], e, *b*) fuori dal suo proprio sé, col crearlo (esterior- 177
mente). Nel primo caso si ha il prevalere del soggetto possessore di potenza; in questo ultimo, invece, di un'emissione, che ha, come natura, la potenza: AḤ [336]. Tutto ciò, infatti, entra in gioco appena l'effondersi della potenza di azione, la quale arriva fino ad AU, giunge al suo termine.

Le tre potenze di volontà, di conoscenza e d'azione hanno rispettivamente come natura, i tre stadi di *a*) desiderio di manifestarsi (*ullilasiṣā*), *b*) atto di manifestarsi (*ullasattā*) e *c*) stato di manifestazione (*ullasitatā*). Esse rappresentano la parte iniziale, mediana e finale del movimento della potenza del venerabile Bhairava, del piano di Anuttara, la natura propria (di tutto quello che è). Questi tre stadi sono chiaramente riconoscibili da quegli yogin, che, aiutati dalla loro sottilissima riflessione (*prasaṃkhyāna*) abbiano raggiunto il necessario grado (di elevazione di coscienza). Questi stessi tre stadi, secondo i testi in uso nelle scuole dello Svacchanda, ecc., son detti avere, come natura, il « risveglio », l'« effusione » e l'« ostruzione » [337].

334 Finito, con AU, il movimento (*parispanda*) della potenza di azione, Abhinava descrive adesso altri due momenti della coscienza, simboleggiati rispettivamente dalla vocale nasalizzata (*anusvara*, *bindu*) AṂ (Ṃ) e dell'aspirata sorda AḤ (Ḥ), chiamata emissione *visarga*, *visarjanīya*) e considerata come una sedicesima vocale. Il primo di essi, il bindu, è, secondo Abhinava, il modo in cui si presenta la coscienza (Anuttara, A) dopo la emissione delle prime quattordici vocali. Il secondo, l'emissione, rappresenta la forza creativa, la fecondità di A. « Quando poi – così si esprime Abhinava nel *Tantrasāra*, cap. III –, quando poi, alla fine della potenza di azione, l'intero creato sta per rientrare in Anuttara esso si presenta prima come essenziato di coscienza, costituito unicamente di luce e quindi in forma di bindu, AṂ. Quindi proprio qui (*tatraiva*) nasce l'emissione di Anuttara, AḤ ». La coscienza come bindu non è più la coscienza assoluta, ma una coscienza limitata (essa presuppone la previa nascita della potenza di azione), corrispondente, secondo Abhinava, a quella dell'ordine di realtà *puruṣa*.

335 Facendolo, cioè, rifluire in se stesso.

336 L'emissione ha quindi due aspetti: in uno domina il soggetto possessore di potenza e nell'altro la potenza.

337 Il risveglio, ecc., corrispondano dunque alla volontà, alla conoscenza ed all'azione.

Nei riguardi perciò di questa realtà tutta piena della gustazione della potenza sua di vibrazione (*sphuraṇaśakti*), effulgenza (*sphāra*) della sua varia ed infinita libertà, e che, mercé tale sua pienezza possiede la cosiddetta « bhairavità », nei riguardi, dico, di Śiva, (la cui natura) è stata spiegata nel settimo capitolo della *Śivadṛṣṭi* con queste parole:

« A causa di un esperienza diretta (*anubhāvanāt*) del supremo 178
Sé, il quale è costituito dalle tre potenze in stato di lisi ed è materiato di una pienezza di beatitudine pienissima » [338] –
eccetera, fino a:

« La sua stessa potenza, come (del resto anche) una zolla di argilla od un vaso, è formata di tutte le cose ... » [339] –
o ancora:

« Esso è, in effetto, una realtà assolutamente unica e non eccede di numero » [340] –

questo appunto è l'ordine di successione in cui è detto svolgersi. Tutto ciò è stato dimostrato in maniera convincente non solo nei riguardi della ragione (*yukti*) ma anche rispetto alle varie scritture (*āgama*) eziandio nel primo capitolo dell'opera di questa nostra linea spirituale (*saṃpradāyaprathamāhnike*) [341]:

« Quando egli si presenta nello stato di una lisi nell'esperienza della sua beatitudine di coscienza ad esclusione di ogni altra cosa – in questo stato Egli è infatti volontà, conoscenza
ed azione ad un tempo – questi tre poteri sono allora in uno 179
stato di perfetta unione (*sāmarasya*) dentro di lui. In questo stato, Śiva è privo di distinzioni, risolto nella sua beatitudine di coscienza, nella sua forma suprema » (*Śivadṛṣṭi*, I, 3–4).

(Si vedano) analogamente (i versi):

« Anche quando un vaso, ecc., è percepito (cioè, conosciuto),

[338] Tale stanza è omessa nel testo edito della *Śivadṛṣṭi*.

[339] Nel testo edito della *Śivadṛṣṭi* (VII, 28) si legge *viśvatāṃ gatā*.

[340] Non sono riuscito a rintracciare tale verso nel testo della *Śivadṛṣṭi*.

[341] I versi seguenti, tratti dal I cap. della *Śivadṛṣṭi*, sono stati da me tradotti e commentati nel mio articolo *Śivadṛṣṭi by Somānanda*, *EW*, 1957, pp. 16–22.

> la nozione ' Egli percepisce il vaso ' (e quindi, a maggior ragione, la nozione ' Io percepisco il vaso ') implica un'azione, specificata in questo caso dalla conoscenza. In questa percezione, infatti, la conoscenza si presenta come un « percepisce » e, per questo fatto, è un'azione. D'altro lato, chi è privo di volontà, non può neppure conoscere. Se poi non ci fosse tensione (*aunmukhya*), il soggetto conoscente cesserebbe di esistere. Senza tensione (lett.: lisi) egli sarebbe infatti incapace di rivolgersi verso quello che odia. Né infine uno può conoscere senza coscienza (*Ibid.* 24, 25).

E i versi:

> « Il fatto che Śiva desidera di conoscere e di agire, implica 180
> un'azione accompagnata (cioè, specificata) dalla volontà. In questa volontà si possono distinguere due parti. La prima di esse è uno stato di lisi (limitato da un) oggetto, la tensione, lo espandersi (del desiderio) » (*Ibid.*, 19, 20 *a*).
>
> « Nonostante l'esistenza di questa tensione Śiva non è però mai dotato di grossezza » (*Ibid.*, 17 *b*).

Questo supremo signore (Parameśvara) emette, dunque, il tutto, il quale va dalla terra fino alla potenza ed è quindi consistente nei vari
fonemi, da K a KṢ. Questa potenza di emissione – che consiste appunto 181
in quest'operazione – è chiamata, nelle scritture, il « sedicesimo digito » (*kalā*).

> « Dell'uomo, costituito da sedici digiti, questa (Voce) è stata chiamata il digito immortale » [342].

Questa dottrina non si trova né nel Sāṃkhya né nel Vedānta, ma soltanto nelle scuole śaiva. Questa potenza di emissione, inerente a Parameśvara, è inoltre il seme (*bīja*) della terra (piano) della suprema beatitudine (*paramānandabhūmi*) [343]. Quando questo fonema A,

342 Sul concetto di un sedicesimo digito (*kalā*) della luna, identificato qui coll'emissione (*visarga*), cf. quanto ho già detto in *Alcune tecniche yoga nelle scuole śaiva*, *RSO*, 1956, pp. 286–7. Il verso qui citato è tratto dal *VP*, I (cf. edizione di Lahore, p. 129). Su di esso vedi pure il mio precedente articolo *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, *RSO*, 1959, p. 56.

343 L'aspirata sorda Ḥ, chiamata « emissione » (cf. *supra*, p. 177) occupa un posto

ecc. [344], comincia infatti a ispessirsi (*ghanatā*), assumendo, senza de-
cadere perciò dalla sua natura, la natura di matrice (*yoni*) [345], esso 182
allora – quando cioè passa alla condizione di matrice, la quale non è pertanto che un espressione della sua natura – prende questo nome di « piano dell'emissione » (*visargapadam*) [346]. È stato detto infatti:

> « Questa, Grande Dea, è l'emissione, dove uno ottiene la lisi. Essa è chiamata la ' bocca del maestro ' e ' la ruota delle potenze ', » ecc. [347]

di primo piano nelle elucubrazioni mistico-filosofiche di queste scuole. La coscienza immaginata nella sua trascendente purezza, prima dello spiegamento, è la vocale A. Successivamente (successivamente, s'intende, rispetto alle esigenze della nostra coscienza, che non può fare a meno del tempo) in questa vocale A si viene a determinare un movimento di espansione (ricordiamoci dell'idea di volontà), di effervescenza, per cui nasce un'emissione aspirata muta, Ḥ, chiamata appunto dai grammatici col nome di emissione (*visarga, visarjanīya*). Questa emissione, che si condensa successivamente fino a trasformarsi nell'aspirata sonora, H, sta a simboleggiare il momento creativo. immanente, della coscienza, che, con lei, comincia ad evolversi nei vari altri fonemi. A questo movimento evolutivo, grazie a cui la coscienza da unità trascendente al divenire si è trasformata nel tutto, segue un movimento contrario di involuzione, di ἐπιστροφή, per cui la coscienza come tutto riprende coscienza della sua unità, si riconosce e si riassorbe in se stessa. Tale momento è rappresentato dalla vocale nasalizzata (*anusvara, bindu*) AṂ. La meditazione su queste tre lettere è assai importante. Unite insieme esse formano, in effetto, il pronome io, AHAṂ I tre momenti in cui è stata immaginata la coscienza – trascendente, evolutivo ed involutivo – non sono dunque altro che il movimento stesso dell'io, *ahaṃ*, che, mentre nell'evoluzione si presenta appunto in questa forma, assume, nel momento contrario, l'inversa forma di *maha*.

344 Cioè le vocali.

345 Vale a dire, di consonanti.

346 L'emissione, da questo lato, non è dunque altro se non il momento, per dir così, vocalico della coscienza nel suo stato di attività, quando cioè da esso cominciano ad irraggiarsi le varie consonanti, in cui esso stesso, senza decadere dalla sua propria natura, si trasforma.

347 Questo verso, che non figura nel testo edito del *Mālinīvijaya*, apparteneva probabilmente al XVIII cap. di essa opera, che, così com'è edito, riflette apparentemente un testo diverso da quello che avevano sotto gli occhi AG e KR. Le stanze mancanti, importanti e ripetutamente citate, sembrano appartenere al principio del capitolo, in sostituzione della prima stanza. Le stanze pervenuteci appartenenti, per espressa affermazione di AG, al XVIII cap. del *MV* (vedi *TA*, I, 244) sono le seguenti:

sphuṭopāyam anāyāsam anārambhaṃ mahāphalam a) | *śrotum icchāmi deveśa yogaṃ yogavidāṃ vara* || *śṛṇu devi pravakṣyāmi yogāmṛtam anuttamam* | *yat prāpya śivatāṃ martyā labhanty āyāsavarjitāḥ* || *na caitad aprasannena śaṅkareṇopadiśyate* | *kathaṃcid upalabdhe* b) *'pi vāsānā na prajāyate* || *vāsanāmātralābhe 'pi yo 'pramatto na jāyate* | *tam anityeṣu bhog-*

La successione dei fonemi: le consonanti.

La classe K[348] non è altro che lo stato di condensazione di A, in quanto che è gutturale; C, di I, in quanto che è palatale; P, di U, in quanto che è labiale; Ṭ, di Ṛ, in quanto che è cacuminale; T, di L, in quanto che è dentale; Y e Ś sono compresi nella classe C; R ed Ṣ sono compresi nella classe Ṭ; L ed S sono compresi nella classe T; V è compreso nelle due classi T e P.

Lo stato di ispessimento della coscienza, la quale è, insieme, incor- 183
porea e costituita solo di intelligenza, non è altro che il fatto di presentarsi in forma di potenza di azione. Questa, in base al principio anzidetto, nasce attraverso un processo graduale di sei potenze[349]. Le cinque potenze che si effondono (*prasṛta*)[350], moltiplicate per sei, fanno, dunque, trenta, le quali, più altre sei, diventano trentasei[351]. In tal modo, quello che si chiama matrice (*yoni*) non è altro se non il seme, cioè Śiva, (*śivabījam*), che, liberamente condensatosi[352], si presenta così in forma di fiore (*kusumatayā*) su un qualche corpo materiato di potenza.

eṣu yojayanti vināyakāḥ || ....
tasmād tad abhyasen nityam aviraktena cetasā | *sa visargo mahādevi yatra viśrāntim ṛcchati* | *guruvaktram tad evoktaṃ śakticakram tad ucyate* || *tad eva sarvamantrāṇām utpattisthānam uttamam* |

a) *BV*, III, 401: *anāyāsam anārambham anupāyam mahāphalam* J, I, ad 244 ||

b) *upalabdhe BV*, III, 401: J, I, ad 244: *upadiṣṭe* KR, *SS*, ad II, 10 ||

c) Dopo questa stanza si ha una probabile lacuna ||

348 Nelle ll. seguenti Abhinava espone qual'è il rispettivo stato di condensazione delle varie vocali. La classe K è, ovviamente, la classe delle gutturali (K, KH, G, GH, Ṅ). Le varie classi sono sempre indicate per mezzo del fonema iniziale. Y e Ś sono palatali. R e Ṣ sono cacuminali. L e S sono dentali. V è labio-dentale.

349 Le sei vocali A, Ā, I, Ī, U, Ū, che, combinandosi, originano i dittonghi.

350 Letteralmente « effuse ». Si tratta delle vocali A, I, U, Ṛ ed Ḷ che si condensano rispettivamente nelle classi delle gutturali, ecc.

351 Quanti, cioè, sono i *tattva*. Cf. K. Ch. Pandey, *Abhinavagupta*, Lucknow 1935, pp. 229 sgg. Il trentaseiesimo tattva, i. e. Śiva, è costituito dall'intero gruppo delle 16 vocali.

352 Qui e nelle righe seguenti Abhinavagupta descrive, in modo alquanto involuto, i rapporti tra seme e matrice. Quest'ultima, la quale è triangolare e, come tale, è assimilata alle varie triadi (percepibile, percezione, percettore, sole, fuoco, luna, ecc.) che, contenute in potenza nel seme, sono, nella matrice, in stato « evidente e distinto », è a sua volta identificata col « fiore » (*kusuma*, *puṣpa*) nel suo doppio senso di seme femminile (menstruo) e di fiori veri e propri, che, com'è noto, costituiscono lo strumento principale dell'adorazione (*pūjā*).

Questo fiore, infatti, che, in base al principio precedente, è formato dal triangolo percepibile percezione percettore (*grāhyagrahaṇagrāhaka*) è dotato, in realtà, di potere generativo (*prasūtipadam*) solo quand'è in unione col seme – in quanto solo allora è veramente un fiore –, e, in ogni altro momento (*anyadā*), tale nome di fiore gli conviene solo potenzialmente (*yogyatayaiva*). Questo fiore così, il quale è triangolare, si
identifica perciò colla matrice. La beata Bhairavamudrā [353], propria 184
di Parameśvara, la quale consiste nel triangolo, distinto ed evidente (*sphuṭībhūtavibhakta*) di percepibile, ecc. – ossia, di luna, sole e fuoco; di creazione, permanenza e dissoluzione; di Iḍā, Piṅgala e Suṣumnā [354]; di pietà (*dharma*), empietà e dell'insieme dei due (*śabala*) – è dunque chiamata con questo nome di matrice in quanto che è appunto il sostrato (*ādhāra*) di ciò che è la matrice, la quale ha questa forma (di triangolo), (*tadrūpayonyādhāratayā*). In questo senso appunto nel *Kubjikāmata*, nella parte dedicata all'esame dei *khaṇḍacakra* [355] – la quale tratta principalmente di quest'argomento – s'insegna che

> « Sopra la magia, c'è la grande magia [356], che ha la forma del triangolo della beatitudine (*trikoṇānandarūpiṇī*) » [357] ecc.

Nel *Trikatantrasāra* [358], viene perciò insegnato che l'unione di Śiva e della Śakti, la quale consiste nello stato di condensazione di questo seme e di questo fiore, dev'essere adorata in noi stessi, per mezzo del nostro stesso sé (*svayam svātmanaiva*) [359]:

> « Se uno è costituito di Śiva e della Śakti in stato di condensazione, si deve all'unione (*samāpatti*) di Śiva e della Śakti.

[353] La potenza divina, identificata qui colla matrice.

[354] Su questi tre canali (*naḍī*) della fisiologia mistica dell'India, cf. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 239 sgg.

[355] Non so che cosa siano, in questo caso, questi *khaṇḍacakra* (*cakra* spezzati, frammentari?) presi in esame in questo tantra. Il termine ricorre anche in *TA*, *Jayaratha*, I, p. 154.

[356] Mahāmāyā, da alcuni considerata come un *tattva* intermedio, tra *śuddhavidyā māyā*. Cf. sopra, pp. 117, 118.

[357] In altre parole, la matrice. Letteralmente, la traduzione è: « la beatitudine del triangolo ».

[358] Vedi sopra, p. XIII, n. 29.

[359] Tale adorazione dev'essere, cioè, un atto puramente interiore. Cf. *VBh*, 147.

Costui deve adorare la triade suprema, (formata dall')unione di Śiva e della Śakti ».

Tutto è in tutto. I suoni, qualunque essi siano, son sempre costituiti da fonemi.

Anche poi se (il detto) stato di condensazione (*ghanībhāva*) appare così, in tutta la sua evidenza, solo nel piano della Grossa, esso, in senso primo, risiede, tuttavia, nella coscienza, la quale è tutte le cose ed in tutte le cose [360]. In questo proposito, noi professiamo una dottrina particolare, che, cioè, anche i luoghi e gli organi di articolazione – la gola, il palato, ecc. – sono tutte le cose ed in tutte le cose. Si consideri: una persona può parlare e vedere anche interiormente. Questo fatto
è un dato immediato dell'esperienza. Ora, gli elementi che determinano 185
la molteplicità (*bheda*), (implicita in queste percezioni interiori), sono, appunto, gli organi di articolazione, ecc. [361]. Le lettere, infatti, sono costituite ed animate unicamente da suoni. E che più? Anche un bambino, mentre comincia ad istruirsi, pensa internamente le cose che si dispiegano davanti a lui. Questo accade ugualmente, sia che questo pensiero sia secondo verità, o secondo errore, o pervaso, infine, dal dub-

[360] Nelle righe precedenti Abhinavagupta ha dimostrato che la creazione delle consonanti non implica un'eclissi del piano vocalico, la cui natura rimane intatta e non offuscata anche durante l'emissione delle consonanti, le quali, in realtà, altro non sono se non un'espressione delle vocali stesse, che attraverso esse si affermano come movimento e libertà. La medesima cosa si ripete a proposito del linguaggio. Il linguaggio come suono fisico, articolato, naturalisticamente inteso (sulla Corporea, *vaikharī*, vedi quanto ho detto in *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, *RSO*, 1959, *passim*) non implica un tramonto del linguaggio come pensiero interiore, come fatto spirituale, bensì questo è tale – cioè fatto spirituale, libero – proprio perché si oggettiva continuamente nei suoni fisici, attraverso gli organi di articolazione, ecc. Questi e quelli non sono da parte loro staccati dalla vita della coscienza, ma sono la coscienza stessa, che senza di essi, non sarebbe che un vano nome. I vari organi di articolazione, i fenomeni vocali con essi connessi e via dicendo sono distinti l'uno dall'altro solo se esaminati naturalisticamente, come fatti e non come atti: nella misura che sono coscienza, spirito essi non sono più parti, ma ognuno di essi è anche tutti gli altri e tutti insieme non sono che il movimento attraverso cui l'io si afferma appunto come io. La coscienza è unità-molteplicità. Tutto è in tutto, ogni cosa implica, contiene tutte le altre dentro di sé.

[361] I quali esistono, dunque, anche interiormente.

bio. In ogni caso, egli è perfettamente consapevole di una distinzione. [362] Ora, questa è costituita unicamente di pensiero, di parole [363]. Per questo fatto, la contrazione e la espansione degli organi della parola (*saṃvāravivāra*), non aspirazione ed aspirazione (*alpaprāṇamahāprāṇa*), l'esser sordo e l'esser sonoro, ecc. [364] risiedono tutti, senza che la loro natura rimanga in alcun modo alterata, anche interiormente. I fonemi di una stessa classe non potrebbero più essere altrimenti diversi gli uni dagli altri. Le potenze sensorie, risiedono anche esse interiormente. Le diversità delle nozioni seguenti, odo, udii, vedo, vidi, penso, pensai, rimarrebbe altrimenti inspiegata.

Questo ragionamento, attentamente meditato, vi potrà introdurre, sempre più profondamente, nella coscienza, alla quale dovete essere costantemente intenti. I beati fonemi [365], i quali sono animati dal grande mantra, quindi dalla libertà, quindi dal pensiero, tutto denso, com'è, di coscienza, si basano, infatti, sui luoghi di articolazione (la gola, le labbra, ecc.), i quali non sono altro che la stessa coscienza, fatta di tutte le cose ed in tutte presente. Dato che tutto è alla stessa stregua compattezza di coscienza, come si spiega però la distinzione ' questo è un 187
posto di articolazione ', ' questo è un organo di articolazione ', e ' questo è un fonema '? Che sforzo – noi rispondiamo a quest'obiezione – quale fatica è mai per la libertà divina che, insita nel sé di ciascuno di noi, manifesta, come sappiamo, le diverse immagini, ' questo è un vaso ', ' questo è piacere ', ' questa è conoscenza ' e ' questo è il soggetto cono- 188
scente ', quale sforzo è, dico, per essa, di manifestare anche la varietà precedente? Tutte le cose (le pietre, gli alberi, gli animali, gli uomini, gli

[362] Il verbo *saṃvedayati* non ha valore causativo, come vuole Bhāskara, che commenta *bālo'pi prakāśaviśrāntim eva saṃvedayate* (*IPV*, I, 1, 4) con *pareṣv anubhavaviṣayatāṃ nayati*.

[363] Il testo ha *vāgvimarśakṛtaḥ*. *Vāgvimarśa* è letteralmente un pensiero-parola, vale a dire vocale, obiettivato in una data forma linguistica.

[364] Su questi termini e sulla traduzione da me adottata cf. W. S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, Oxford 1953, *sub voces*. – La possibilità di formulare col pensiero date parole e, quindi, dati suoni, diversi fonicamente gli uni dagli altri, implica la presenza, in esso pensiero, di tutti gli organi vocali, ecc., necessari a tale scopo.

[365] Ogni fonema corrisponde, nel momento religioso, ad una potenza della coscienza, la quale è l'intero alfabeto.

Dei, i Rudra, [366] i disorganati per dissoluzione, i disorganati per cono-
scenza, i Mantra, i Signori dei Mantra, i Grandi Signori dei Mantra, ecc.)
non è, quindi, in realtà altro che una sola cosa e cioè la suprema vocalità,
la quale sta in tutte le cose, costituita di tutte le cose e si identifica con
Parameśvara. Uno dei nomi di questa vocalità che, come abbiamo visto,
ha, come corpo, tutti i suoni, evidenti ed inevidenti, articolati ed inarti-
colati, basati sui vari organi di articolazione, ecc., che sono anch'essi
presenti in tutte le cose, è, in effetto, appunto quello di forza dei mantra
(*mantravīrya*). Si consideri: lo stesso suono può nascere da un'infinità di
cose diverse – in una *vīṇā*, in una *vipañcī*, in una *kacchapikā* [367], in un
tamburo, ecc. – ma, ciononostante, si dice che esso ha gli stessi luoghi di
produzione (*ekasthāna*). La stessa cosa si può ripetere nei riguardi della
fondamentale identità di un suono, nonostante sia pronunciato in tono
acuto, mediano o basso. Nulla vieta, perciò, di affermare che in alcuni es-
seri viventi lo stesso fonema non possa nascere anche da altri luoghi di 189
articolazione. Nelle cornacchie, per esempio, si riscontra che i suoni
K, Ṭ ed R da esse pronunziati sono, tutti quanti, eseguiti mediante
il ventre, il sedere, la gola o il palato. Anche se ci si obiettasse che si
tratta di suoni inarticolati (*avyakta*), essi, noi risponderemmo, son pur
sempre fonemi, per il fatto stesso di essere suoni. A prescindere dai
fonemi (*mātṛkā*), non esiste infatti suono alcuno. L'obiezione secondo la
quale la ragione per cui i suoni inarticolati, diversi dai fonemi, pur
esistendo, non sono presi in considerazione, è il non avere essi al-
cuna funzione (*upayoga*) [368] è, anch'essa, priva di fondamento. Il
rumore del mare, di tamburi, ecc., il quale è, appunto, costituito,
da fonemi inarticolati, provoca dolore o piacere. Qual'è dunque
quest'altra funzione che voi andate cercando? Anche nelle scuole
śaiva si dice che i suoni inarticolati hanno, più degli altri, una cer-
ta affinità coi mantra. Esse dicono, infatti, che la forza di perva-
sione dei mantra (*mantravyāpti*) si basa, essenzialmente, solo sul-

[366] I Rudra, ecc., sono particolari entità divine. Cf. K. Ch. Pandey, *op. cit.*, p. 185.

[367] Nomi di vari strumenti musicali.

[368] In altre parole, mentre i suoni articolati servono allo svolgimento del pratico commercio della vita (*vyavahāra*) che si basa appunto sul linguaggio, quelli inarticolati non hanno nessun valore pratico, sociale.

l'*ardhacandra*[369], ecc. A questo proposito è stato detto che « il suono, 190
raggiunta la *nirodhinī*, si mette a sibilare »[370]. Ancora: nelle opere che illustrano il valore dei suoni, sono menzionati tanto i suoni della campana, del gong, ecc., quanto (quelli che provengono da) colpi alle orecchie, ecc.[371]. Nel *Guhyayoginītantra* dice che « quando attraggono lo spirito vitale dell'anima decaduta, i forti (*balādhikāḥ*)[372] emettono, a questo scopo, gli stessi suoni di un cavallo che nitrisce, di un bove muggente, di un leone che rugga e di un cammello che fischi. Questo è il metodo del grande mantra, il quale si esegue durante l'irresistibile (*asādhya*) operazione dell'attrazione »[373].

Tutto ciò è stato detto solo per far intendere la cosa[374]. In realtà, quello che voi dite, che, cioè, questo mantra, animato dal suono, è unicamente una realtà interiore, noi lo possiamo, altrettanto bene, applicare anche ai mantra, formati da una serie di fonemi articolati, ecc.[375]. Resta, dunque, stabilito che il suono inarticolato è, anch'esso, sempre costituito da fonemi: allo stesso modo, un vaso, per quanto lontano, non cessa per questo di essere un vaso. Rimane, inoltre, stabilito, che, nonostante i posti di articolazione (il respiro, un tamburo, ecc.) possano cambiare, il suono resta invariato. Alla luce di questa teoria si spiega ora alla perfezione la conoscenza dei suoni di tutte le creature, insegnata dal beato Patañjali. Altrimenti, quello che egli dice, che, cioè, il suono

[369] I mantra non si esauriscono nei fonemi audibili che li compongono, ma di là da essi sono stati immaginati un vario numero – secondo i testi e le scuole – di particelle foniche (*kalā*), udibili solamente dagli yogin in stati di coscienza gradatamente sempre più elevati. Se, per esempio, si prende il *praṇava* i fonemi audibili da tutti sono A, U ed M. A parte essi, ci sono tuttavia altre parti foniche – il *bindu*, l'*ardhacandra*, la *nirodhinī*, la *vyāpinī*, la *samanā*, ecc. – che possono essere udite solo dagli yogin (cf. *Sv. T.*, vol. II, pp. 154–5).

[370] Un verso simile in *Sv. T.*, vol. II, p. 238: *tasyāḥ bhidyamānāyāḥ śabdaḥ simisimāyate*.

[371] I suoni apparentemente inarticolati hanno anch'essi una funzione. Nello *Sv. T.*, vol. VI, pp. 8–9 sono per esempio citati otto specie di tali suoni. Secondo un testo di Dharmaśiva ivi citato il primo di essi (*ghoṣa*) nasce da un contatto delle dita colle orecchie (cf. *Sv. T.*, vol. II, p. 233).

[372] Il termine *balādhikāḥ* è qui evidentemente usato nel senso di *vīrāḥ*.

[373] Abhinavagupta allude qui probabilmente a qualche iniziazione violenta (cf. *Tantrasāra*, cap. XVI, ecc.).

[374] Vedi per l'espressione *upāyamātram*, DhĀ, 421 (ed. Benares).

[375] La coscienza contiene tutte le cose.

(*śabda*), l'oggetto (*artha*) e l'idea (*pratyaya*) sono confusi insieme e che mercé all'esercizio della contemplazione (*dhyāna*), della concentrazione 191
(*dhāraṇā*) e dell'enstasi (*samādhi*), essi sono finalmente percepiti nelle loro distinzioni [376], non potrebbe a nessun patto determinare la conoscenza delle grida degli uccelli, ecc., ove queste trascendessero la natura di fonemi, sia pure non evidenti. Se invece si ammette che questi gridi non sono altro che fonemi e che il potere di denotazione (*vācakatvam*), caratterizzato da uno stato di identità colla cosa, spetta, in realtà solo ai fonemi, la conoscenza dei gridi degli uccelli, ecc., può allora derivare a ragione dal detto esercizio. Infatti, i suoni emessi da tamburi, ecc., sono anch'essi forniti di un senso, in quanto che si dice che indichino vittoria e sconfitta, simili, dunque, in ciò, alle grida degli uccelli, ecc.

Solo alla luce di questa concezione ed in nessun altra maniera, gli aforismi degli autori delle Śikṣā (come, per esempio, « il H ed il *visarjanīya* sono per alcuni articolati nel fondo della gola (*uras*), per altri nella radice dei denti ») [377] acquistano un significato. In base, perciò, ad una certa varietà, alcuni, trovando qua e là sempre nuove diffe- 192
renze, pensano che il *jihvāmūlīya* e l'*upadhmānīya* sono diversi dal *visarjanīya*, che i cinque *yama* sono diversi dalle nasali, e che le consonanti Ḍ, ḌH, Y, R, L, V, e KṢ, quando sono pronunciate con una articolazione molto leggera, sono diverse da quando sono pronunciate in modo normale [378]. In base a queste differenze, i fonemi, secondo costoro, sono sessantaquattro. La diversità che c'è tra questi fonemi è dello stesso genere di quella che sussiste tra il suono R ed Ṛ, i quali possono essere vocali e consonanti. Nello stesso *Trikaratnakula* è detto: «L'insieme dei suoni alfabetici è diviso dalla scrittura in sessantaquattro. Esso è la ruota del Kula e pervade tutto l'universo ».

Tutto ciò è stato diffusamente spiegato nei trattati speciali dedicati 193

[376] Patañjali letteralmente dice *śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt saṃkaraḥ tatpravibhāgasaṃyamāt sarvabhūtarutajñānam* (*Yogasūtra*, III, 19).

[377] Cf. W. S. Allen, *op. cit.*, pp. 48 sgg. Ignoro quali scuole sostenessero, come sembra dire Abhinava, che il posto di articolazione dell'aspirata sonora e dell'aspirata sorda fosse la radice dei denti (*radanamūlam*).

[378] Su tutti questi termini grammaticali, ecc., cf. W. S. Allen, *op. cit.*, *sub voces*.

ell'indagine dei fonemi. Qui invece tale tema non viene specialmente approfondito, l'essenza di quest'opera essendo la pienezza soltanto.

Il supremo mantra

Così, qualsiasi cosa di cui si tratti, il metodo per introdursi nella coscienza è il seguente: ogni cosa sia immaginata sia direttamente percepita, sta, in principio, nel gran fulgore (*mahaḥ*) mantrico della suprema voce, cioè nel pensiero puro (*śuddhavimarśa*) che è, per natura, non soggetto a māyā (*amāyīya*) ed aconvenzionale (*asāṃketika*). Questo pensiero, tutti dicono concordemente, consiste in uno stato (di coscienza) aconcettuale (*avikalpā daśā*). Questo fulgore del supremo mantra è, perciò, costituito da (tutta la molteplicità, cioè da tutte) le lettere K, ecc., che, isolate o combinate, in forma di semi o di gruppi sillabici, ecc., (ma tutte, comunque sia, egualmente) reali (noi vediamo qui) nella terra ecc. Se non fosse infatti così, tutte le forme di conoscenza preconcettuali (*nirvikalpakajñānāni*), siano esse quelle del monte Meru o di un albero, dell'acqua o del fuoco, dell'essere o del non essere, di un vaso o di un piacere, sarebbero eguali le une alle altre; ed il medesimo si dovrebbe in conseguenza ripetere per il conoscere concettuale, che, siccome nasce da quello aconcettuale, non può certo avere una natura diversa da esso. I saggi (*sarvajña*) così vedono chiaramente che il corpo aconvenzionale di questo mantra (*asāṃketikaṃ mantravapuḥ*) – degno oggetto, com'essi insegnano, di venerazione – è in realtà diffe- 194
renziato in molti modi diversi (*anyānyavicitrarūpam*) ed è ciò che consente lo stesso linguaggio convenzionale (*saṃketopāyam*). Nel fulgore di questa voce aconvenzionale, le convenzioni soggette a māyā (*māyīyāḥ saṃketāḥ*) cadono poi in modo tale da diventare identiche con essa, con questo mantra, cioè, non soggetto a māyā ed aconvenzionale. Il fatto che le parole siano dotate di potere di espressione (*vācakatābhāvaḥ*) non è altro infatti se non l'assumere esse la sua stessa natura (*tathāsvarūpapratipattiḥ*). La conoscenza diretta ed evidente di questo fatto (*atra sphuṭam abhijñānam*) può essere data solo da un ripetuto esercizio[378a]. L'idea espressa da una parola, p. e. vacca, già da tempo co-

[378a] Si potrebbe qui pensare ad una traduzione alternativa: « Nei riguardi di queste

nosciuta ed entrata a far parte del piano delle convenzioni, sia questa
stessa idea e parola, quando ne conosciamo per la prima volta la con-
venzione, cade, tutte e due le volte, nello splendore (*dhāman*) di questa
altra idea[379] non soggetta a māyā ed aconvenzionale. Questa realtà 195
aconvenzionale si trova anche in un bambino, alla fondamenta stes-
sa della sua coscienza (*citsvabhāvasyādau*) e non vien certo meno per-
ché si ricorra ad altre nascite precedenti, ché, se così non fosse, si avreb-
be un regresso all'infinito. L'apprensione delle convenzioni (*saṃke-
tagrahaṇa*) si spiega logicamente solo così e non altrimenti. Tutto ciò
è stato spiegato anche nel commento (*ṭīkā*) all'Īśvarapratyabhijñā dal
venerabile Utpaladeva[380]. Il mezzo di penetrazione in questa realtà è
il seguente: « *Uno vede una cosa, ne ode un'altra, ne dice una altra, ne
pensa un'altra e ne gode un'altra. In ciò risiede il piano non convenzionale* ».

Anche il venerabile Śrīkaṇṭha ha detto: « *La mente è diretta verso una cosa e l'occhio cade su un'altra* »[381].

Riflessioni sull'emissione. I fonemi H e KṢ

Anche questo corpo mantrico aconvenzionale, dunque, dietro ciò che è il suo seme ed in conformità con esso, si risolve infine nella sfera del Senza Superiore. La sfera del Senza Superiore, a sua volta, in base

parole (*atra*), la distinta conoscenza deriva dalla ripetizione ». Quest'interpretazione potrebbe trovare conforto nell'*IPV*, I, 5, 19, dov'è detto: *tathā hi bālasya purataḥ piṇḍe sahajo yaḥ parāmarśaḥ, aham ity avicchedena idam iti vicchedena vā tatpṛṣthe eva gaura iti gauḥ iti vā śabda āropyate, so'pi abhyāsāt pramātṛmayibhavati*, etc.

379 La lezione *anyāmāyīyā°* è ugualmente sostenibile.

380 La *ṭīkā* di Utpaladeva è, com'è noto, perduta. Il passo cui si riferisce AG si trovava forse nel commento a *PK*, I, V, 19 (II, p. 227). Argomenti simili circa l'apprensione delle convenzioni sono addotti da AG nel *TA*, XVI, 250 sqq. cui rimando.

381 Il verso è tratto dallo *SvT*, VII, 58 (citato anche da J, *TA*, VII, comm. a 23, 24*a*). Śrīkaṇṭha è qui Śiva stesso. (Vedi, per il senso, *TA*, XVI, 276–78: « Un amante, tutto allietato dal godimento e discorso colla sua amata e da essi accompagnato, è intimamente felice. Parimenti, chi è accompagnato da questo discorso mantrico, qualunque cosa dica, è immedesimato, per non volendo, con esso e produce effetti ad esso appropriati. « Una persona, infatti, pur pensando una cosa, ne può vedere tuttavia un'altra ». La citazione è di DhK, *PV*, III, 207 (citata anche in *BV*, IV, I, 11). Secondo AG, come anche per i buddhisti, più forme di conoscenza possono esistere contemporaneamente. Vedi su questa stanza di DhK e tutta l'argomentazione connessa *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien 1964, pp. 64–71.

alla nostra dottrina dell'emissione, entra in effusione (essa ha, come essenza, l'urgere di tutta l'infinita molteplicità di questo tutto) e [allo stesso tempo, mentre, cioè, così si effonde] si risolve in quello che è la sua stessa natura. Se, da una parte, l'emissione si effonde, infatti, fino al fonema H, la Śakti-Kuṇḍalinī che si esprime in questo stesso fonema 196
H, entra, dall'altro lato, attraverso il *bindu* (il quale è costituito dalla non-diversità di tutto quello che esiste) nel piano del Senza Superiore. La coscienza unica ed indefettibile, in base al principio anzidetto, grazie a cui essa è piena di tutti i princípi, entra in verità immediatamente nella sfera dell'emissione, cioè a dire in virtù della sua stessa natura propria, in piena indipendenza dall'assunzione di ogni attività spaziale o tem- 197
porale, ecc. L'apparizione di Ā, etc., cioè a dire la Beatitudine, la Volontà, la Dominazione, l'Espansione, l'effondersi di questa, e la potenza d'azione consistente nella molteplicità [delle loro relazioni] si ha, appunto, quando il Senza Superiore entra nella sfera dell'emissione. Questa stessa emissione, a sua volta, inseparabilmente da ciò che costituisce la sua propria essenza [382] e quindi con una natura perfettamente piena si effonde, presentandosi, immediatamente, in forma di H. Il suo diventare H non è, in realtà, altro che il suo fenomenizzarsi in forma degli infiniti princípi, che hanno, come natura, K, ecc. Questo stesso fonema H, da parte sua, entra poi nel bindu risolvendosi così alla fine nella sfera del Senza Superiore, di modo che la beata, suprema, venerabile, coscienza, coessenziale a Parameśvara, è, dunque, unica, perfettamente piena, priva di dualità. Nei suoi riguardi, non si ha successione alcuna. Appunto per questa ragione viene quindi detto che tanto l'« *aham* » (io), quanto, nel processo inverso, i.e., nella dissolu- 198
zione, il « *maha* » (oi), sebbene siano due, sono in realtà la stessa unica coscienza. L'« iità », così, in cui si esprime, in tutta la sua interezza, quello che è la lisi nel nostro proprio Sé, sussiste nei riguardi di ogni cosa, anche a proposito di un vaso, del piacere, ecc., ché, com'è stato detto: «*L'iità è invero detta essere la lisi della luce nel suo stesso Sé*» [383].

Quest'iità, in realtà, è poi costituita da tutte le cose, in base a quanto

[382] Intendi il Senza Superiore.

[383] *APS*, 22. Vedi anche sopra, p. 55

abbiamo spiegato precedentemente, e si identifica quindi col beato Bhairava, penetrato dalla venerabile Parā. Ché, come io stesso ho detto in un inno:

« *In tutte le cose che esistono risplende una gustazione ininterrotta, reale, che è la dea stessa, la Dea che ha come natura la luce, che riposa in se stessa e che si esprime nell'io nella sua pienezza, e che io spontaneamente adoro* » [383a].

Questo stesso insegnamento si trova anche nello Dvayasampattivārtikam, composto da Vāmana [384]. Rimane perciò stabilito che il fonema A è il primo di tutti quanti.

I vari fonemi, H, ecc. che si trovano nelle parole gioia (*harṣa*), 199
vaso, turchino, ecc., contengono anch'essi dentro di sé, in modo implicito, tutti gli altri vari fonemi, che, rispettivamente, li precedono o li seguono, poiché, altrimenti, essi non potrebbero logicamente prodursi [385]. Questi fonemi, senonché, per il fatto stesso di essere contenuti in modo implicito, rimangono occultati e non possono quindi essere distintamente percepiti. Appunto per questa ragione, in ogni forma di conoscenza, tutte le divinità operano simultaneamente, facendone un tutto organico [386], e, così facendo, conducono il vario svolgimento della coscienza. In vista appunto di ciò, nelle opere che esaminano il tempo, ecc. [387], si dice che in un unico atto respiratorio o, parimenti, nel-

[383a] Questa stanza è citata da AG anche nell'*IPVV*, I, 298, colla variante, nel primo pāda, *sarvatra paṭalena parijṛmbhamāṇa°*. L'io cui qui si allude, spiega AG, non è l'io limitato, soggetto a māyā, ma quello reale, essenziato di pensiero e di luce.

[384] Vāmanadatta o Vāmananātha. L'operetta è stata da me ritrovata ed edita in *Gururājamañjarikā*, Studi in Onore di Giuseppe Tucci, Napoli 1974, pp. 451–455.

[385] Preferendo la lezione *samudāyayogāt* la traduzione sarebbe: « poiché, altrimenti, essi non potrebbero costituire un insieme (*samudāya*) ». Ammettendo, con i grammatici, che le parole (e quindi anche le frasi) formano un tutto organico (*samudāya*), i vari fonemi si coimplicano gli uni cogli altri. L'ipotesi di un tutto postula, in altre parole, la presenza, in ogni fonema, di tutti gli altri. Cf. *VP*, II, 76, 126. Sulle parole che formano un *samudāya*, vedi anche *MBh*, I, 12, ll. 18, 19 (citato da J, *TA*, V, comm. 1 30).

[386] Conservo qui la lezione *samudāyam* per il più facile *samudayam* e rimando a *TA*, V, 30 (vedi anche il comm. di J, che cita appunto *MBh* I, 12, ll. 18, 19). Leggendo *samudayam* la traduzione sarebbe: « Appunto per questa ragione, in ogni forma di conoscenza, si ha simultaneamente il sorgere di tutte le divinità, le quali così facendo conducono, ecc. ».

[387] Vedi sul tempo e la respirazione *TS*, VI, *passim*; *TA*, VI, *passim*; ed il mio articolo citato sopra, p. 112, n. 342.

la sedicesima parte di esso, si ha il sorgere di sessanta, centoventi anni, ecc., insieme colle varie nascite e dissoluzioni delle Madri, dei Rudra, dei Lokapāla, dei Graha, dei Nāga, ecc. Queste stesse varie infinite nascite e dissoluzioni son presenti poi anche nell'atto respiratorio seguente, sicché ciò che in realtà esiste non è altro che una realtà non misurata dal tempo. Questa, anche se, in tutta la sua pienezza, non può essere pensabile dal pensiero discorsivo, ma suscita, anzi, [tra gli uomini], la presunzione della sua non esistenza, nella suprema coscienza essa, allora [388], risplende però chiaramente [389]. Quello, perciò, che abbiamo detto, che, cioè, in un singolo atto di conoscenza, in base all'insegnamento che « uno vede una cosa e ne pensa un'altra » [390], ci sono tutte e tre le divinità, resta fisso nei riguardi di ogni cosa. 200

Tutte le forme di coscienza che, in realtà, sono costituite dall'io, hanno, come natura, il pensiero. Resta dunque stabilito che Parameśvara, carico di potenza di beatitudine, vomita e divora, in forma di emissione, il tutto che risiede dentro di lui. Quest'emissione, condensandosi, si converte nel fonema H, e infine, in KṢ, in ragione d'una varia unione con tutti i fonemi [391]. Il fonema KṢ rappresenta, infatti, la scossa fonica, formata dall'unione di due matrici, le quali [come abbiamo visto] hanno come natura la potenza e si identificano colla adiutrice [392]. Questo fonema KṢ (che abbiamo testè descritto), raggiungendo, (nel processo inverso), la sfera del suono inarticolato (H), [392a] diventa poi emissione (AḤ) – che ha, come natura, tutte le varie forme di esistenza, che

[388] Quando, cioè, uno ha soppresso il pensiero discorsivo. Lo stesso concetto in *TS*, pp. 103-4 ed in *TA*, vol. VII, p. 138.

[389] Da *akālakalitam* a *bhāsata eva* è in realtà tutto un periodo.

[390] Il concetto risale a Dharmakīrt,i *PV*, III, 207; *BV*, II, 415; III, 140, 389. Vedi sopra, n. 381.

[391] KṢ simboleggia l'unione di due matrici. Esso è formato da K e da S, dipendenti rispettivamente da A e dall'emissione, e, in base alla regola del *pratyāhāra* contiene tutte le altre lettere dentro di sé. Esso è presente in ogni lettera. Cf. *TA*, Vol. IV, p. 192 e Vol. II, pp. 177-8.

[392] *Dūtī* è la partner del maestro che celebra il rito, e, come tale, identificata alla potenza: vedi *TA*, XXIX, passim.

[392a] L'*anāhatanāda*, suono inarticolato, non prodotto dagli organi di articolazione, sta qui per il fonema H: vedi Kṣemarāja, comm. agli *Śivasūtra*, 2, 7 (trad. R. Torella, p. 75).

risiedono, traboccando, nel piano centrale della suṣumnā –, la quale, scindendosi, penetra a sua volta nel piano Senza Superiore, la natura stabile (A). Ma tutto ciò l'abbiamo già detto in precedenza [393].

Spiegazione della parola tithi

Questi fonemi, A, ecc., inoltre, avendo sede nel soffio vitale, son ri-
partiti tra le sedici tuṭi, ecc., una delle quali fa da punto di connessione 201
(*sandhi*) [394] nel senso che una metà appartiene alla creazione ed un'al-
tra metà alla dissoluzione; e nel mondo di fuori, anche qui, generano
quelli che sono i periodi di tempo di quindici giorni [395]. Essi sono quindi
chiamate *tithi* o anche *kalā*.

L'emissione come diciassettesima kalā, etc.

Secondo le scritture Vādya, etc. [396], la sedicesima kalā, che ha come natura l'emissione, si trasforma poi, scindendosi, in una diciassettesima *kalā*: « *La diciassettesima kalā è la Dea, in forma di una metà della metà del fonema H* ». « Ma (dirà qui, alcuno) l'emissione è la metà del fonema H e la scissione la metà di questa metà. Ora come può un singolo fonema, privo di parti, essere così differenziato? » Secondo noi (così rispondiamo), tutto quello che esiste è privo di parti, in quanto che di là da quella luce unica che è la coscienza, nulla esiste. E tuttavia la coscienza, in forza della sua libertà, fa apparire anche l'immagine di parte – senza che lo stato di non esser composta di parti venga, per questo, meno. Stando così le cose, che c'è di contraddittorio se ciò si verifica anche in questo caso? La nascita dei fonemi si spiega solo in questo modo. Ché altrimenti nei fonemi labiodentale, gutturopalatale, ecc., l'aria via via percotente, come potrebbe colpire prima la gola e dopo il palato? Ché se così non fosse e l'aria riempisse (gli organi) tutt'insieme, lo farebbe contemporaneamente, sic-

393 Vedi sopra, 195 sgg.

394 Vedi *TA*, VI, 63 sgg.

395 La parola *tithi* è tradizionalmente spiegata con *tanoti vistārayati candrakalām*. Vedi *Śabdakalpadruma*, s.v.

396 Testo incerto. Un *Vādyatantra* è citato da AG: vedi sopra, p. 35.

ché il suono nato dalla percussione della gola potrebbe dirsi nato ugualmente dalla percussione del palato. Anche il soffio e la voce, perché percepiti in un secondo tempo, son detti essere caratteri secondari (*anupradānatvam*). Nei fonemi di due o tre more, possono vedersi, con- 202
tenuti in essi, le singole more, quelle doppie, ecc. Analogamente, anche in una unica mora, si può distinguere una mezza mora e via dicendo, ché com'è stato detto dal venerabile Nārāyaṇa: « *Lode a quell'immenso, più piccolo della mezza mora successiva alla sillaba OṂ* » [397]. In questa scuola però (giova ripeterlo) i cinquanta fonemi, o, che è poi lo stesso, il tutto, sono una cosa soltanto. In certe scritture poi, quali il Mata, ecc., viene ammesso come la scissione dell'emissione, prendendo, come punto d'appoggio, la sfera di Anuttara, si converta in una diciottesima *kalā*.

Spiegazione della parola svara

Queste *kalā*, manifestatrici di un sentimento (*cittavṛtti*) naturato di letizia senza più, son così chiamate *svara* [398], cosiddette perché *a*) vocalizzano (*svṛ*), parlano, indicano il pensiero, *b*) dànno (*rā*) la loro propria intima natura (*svam*), trasmettendola la supremo soggetto, *c*) dànno la loro propria intima natura (*svam*), cioè le varie matrici K, ecc., manifestandole esteriormente. I suoni vocali (*svara*), infatti, naturati dal suono (*nāda*), ed indicatori, come sono, dei vari sentimenti, manifestano, da soli o in unione colle matrici, manifestano, dico, nelle grida di aiuto, 203
nelle parole d'amore, nelle lodi divine e via dicendo, i rispettivi stati d'animo di dolore, d'amore, di pace, ecc. Tali suoni son presenti, sin dal principio, in tutte le creature, dai neonati agli animali, La manifestazione dei detti stati d'animo si svolge in piena indipendenza dall'ostacolo, etc., della convenzione, nel senso che questi suoni, prossimi, come sono, alla coscienza, assumono la forma di intonazione vocale [398] ecc. I toni, acuto (*udātta*), ecc., son perciò detti essere « qualità della cosa » [399], in quanto che hanno come natura le varie note

[397] *StC*, 7. Vedi anche P, I, 2, 31, 32 citato nel *TS*, p. 61, l. 1, e nel *TA*, XXXIII, 27, 28a.

[398] Vedi la Nota Complementare.

[399] Citazione non rintracciata. Vedi sopra, nota 398.

musicali *ṣaḍja*, ecc., le quali manifestano appunto i diversi stati di 204
animo.

Spiegazione delle parole kālayogena somasūryau prakīrtitau [*grazie ad un unione col tempo, son detti essere il sole e la luna* ...] [400]

In ogni atto di coscienza operano così, identiche ciascuna allo io [401] e di là quindi da ogni successione, tutte queste potenze ,da A fino a KṢ, che son fonte d'ogni più svariata differenziazione [401a]. Nonostante tali, di là cioè da ogni successione, esse, tuttavia, essendo caratterizzate da un'attività dimensionatrice (*kalanā*), generano lo spazio, il sostrato, cioè ,come dice il nome, di ogni indicazione spaziale [402], che impartisce successione al conoscere e che in base a quel principio che dice « *ché, altrimenti, non vi sarebbe differenza fra il monte Meru ed un atomo* ... » [403] contiene tutta la varia molteplità spaziale. (Contemporaneamente esse manifestano, combinandolo esteriormente [404], il tempo, naturato di successione e consistente nella
molteplicità delle azioni [405], e, (così manifestatolo). lo divorano, unen- 205
dolo col loro stesso sé. Nel momento iniziale esse si presentano sì come vuote [405a], ma poi, attraverso i quattro momenti della tensione,

[400] Vedi sopra, p. 164.

[401] In ognuna di esse è raccolto, cioè, tutto l'io, ciascuna pensa di essere l'io e di fatto è tale (*ahamahamikā*).

[401a] Il termine *vaicitryacaryācāracaturāḥ* doveva trovarsi, in questa forma o altra affine, in qualche testo della scuola Krama: vedi sotto, nell'ultima stanza (p. 282), *taccakracāracaturasthitayaḥ*; a p. 206, *somasūryakalājālagrasanavāmanacaturā*; e, infine, nel commento di Kṣemarāja alla *Sāmbapañcāśikā* (3), *sṛṣṭyādimarīcicakracitrasaṃcāracāturyāt*. In una stanza del Kramastotra, citata da Jayaratha, *TA*, IV, 132, troviamo l'espressione *marīcicakrasaṃcāracāturya*°.

[402] Rendo così il pregnante *diśyamānam* con cui AG giustifica etimologicamente il termine *deśa*. Vedi sotto, p. 263.

[403] Citazione non rintracciata.

[404] Coi termini *bahiryojanayā*, « combinandolo, unendolo, costruendolo, esteriormente » cioè, emettendolo di fuori e *svātmani yuñjānatvena* « unendolo col loro stesso é », ossia « riassorbendolo di dentro » AG commenta il *kālayogena* della stanza.

[405] *PK*, II, 1,5.

[405a] Prive, cioè, di un pensabile separato, puro pensiero: vedi *TA*, V, 62 ed il commento di J. Il linguaggio qui usato da AG è fortemente influenzato dalla scuola Krama. Nella misura che il soggetto conoscente si apre a se stesso, si chiude al conoscibile e viceversa. Questi due momenti complementari sono simboleggiati, nel Krama, dalle due

dell'illuminazione, della confluenza [405b] e della dissoluzione, assumono 206
una forma magra, la quale è duodecupla. Diventate quindi ricolme delle quattro kalā (mancanti) per opera (sempre) dei (detti) quattro momenti di tensione, etc. [406], diretti, p.es., verso immagini femminili e via dicendo, e così lentamente germogliando, ecco che in forma piena [406a], gravida, di tutte e sedici le kalā, entrano dentro (la coscienza), facendo fluire (in essa) [406b], dentro e di fuori [406c] le dette

ruote (*cakra*) della luce e della beatitudine ((*prakāśacakra* ed *ānandacakra*) (vedi su di esse *TA*, IV, 123 sgg.; MM, p. 91; *SP*, IV, V) rispettivamente di dodici e di sedici raggi. Nella prima ruota prevalgono i mezzi di conoscenza, il sole – che ha, come sappiamo, dodici kalā –, le dodici vocali, escluse ṚṚḶḶ3, ed è « magra » (*kṛśa*). La ruota della beatitudine, è caratterizzata dalla prevalenza del conoscibile, esterno ed interno, in sé e per sé (*svena rūpeṇa* J. *TA*, V, 65), è « piena » (*pūrṇa*), di natura lunare, e pertanto fornita di sedici kalā, corrispondenti a loro volta alle sedici vocali (comprese quindi ṚṚḶḶ3). Nell'uno e nell'altro caso, sia cioè che predominino i mezzi di conoscenza o il conoscibile, la realtà si afferma nella nostra coscienza, attraverso quattro momenti chiamati *udyoga*, *avabhāsa*, *carvanā* (ma qui AG usa la parola *saṃkrāma*, trasferimento), e *vilāpana*, nel senso che, ogni volta che percepiamo una cosa, prima si ha una sorta di conazione (*udyoga*), equivalente allo stare per apparire di essa cosa (*arthāvabibhāsayiṣā*), quindi il manifestarsi di essa (*avabhāsa*), la gustazione (*carvaṇā*) e la sua dissoluzione (*vilāpana*, *viśrānti*) nel soggetto. Nel momento dell'*ānandacakra* il fuoco della coscienza, come si è accennato, si arricchisce, si nutre, dei quattro semi ambrosii o vivificanti (*amṛta*, *saṃjīvanī*) che confluiscono dentro di esso. La meditazione di questo momento è fonte di beatitudine. Nel *TA*, V, 65, l'espressione *saṃjīvanyamṛtaṃ* non può, secondo me, riferirsi altro che ai quattro anzidetti fonemi e non alla diciasettesima kalā, come vuole J.: l'interpretazione di quest'ultimo è apertamente smentita dal *MVV*, II, 47, dove AG, in un identico contesto, parla delle quattro *kalā* vivificanti versate nel fuoco della coscienza (*kalā catasro jīvanīḥ*): vedi anche sotto, p. 224, dove esse sono chiamate le kalā ambrosie, in quanto che tese a nutrire, a vivificare. Sui quattro fonemi Ṛ, etc., come naturati di ambrosia, vedi sopra, p. 174; *TA*, III, 78–81, 109; SS, Kṣemarāja, III, 7.

[405b] Il termine solitamente usato è *carvaṇā*, gustazione (vedi p. es. *MM*, 39, commento). Il termine *saṃkrāma* è qui probabilmente da porre in relazione col concetto di *marīcisaṃkrāma*, « confluenza di raggi », cioè delle varie percezioni sensorie: vedi ,in un simile contesto, *Mahānayaprakāśa*,, IX, 21: *yasmin yasmin hi viṣaye saṃkrāmanti marīcayaḥ* | *tatra tatra hy anāyāsād anākhyasphuraṇaṃ sthitam* ||.

[406] L'espressione °*kalācatuṣṭaya*°, secondo me, può solo riferirsi ai quattro fonemi ambrosii, Ṛ, etc., e, di conseguenza °*dyogādi*° dev'essere inteso causalmente, come °*dyogādivaśa*°.

[406a] In contrasto colla forma « magra » precedente. Vedi la Nota Complementare.

[406b] Vedi *TA*, V, 65, *saṃjīvanyamṛtaṃ bodhavahnau visṛjati*; *MVV*, II, 46: *praviṣṭena vibodhāgnau samyag visṛjatā kalāḥ* | *catasro jīvanīḥ*.

[406c] In rapporto ai due aspetti della realtà, soggettivo ed oggettivo, *antarmukha* e *bahirmukha*. Vedi il passo citato del *MVV*, dove *visṛjatā* è preceduto da *samyak*.

quattro kalā ambrosie, essenziate di gustazione e di riposo nella beatitudine [407]. In conclusione, queste potenze, divoratrici e vomitatrici delle varie kalā solari e lunari, dondolano lusoriamente fra le due anzidette forme, quella magra e quella piena.

Varie interpretazioni della stanza 5

L'emissione del Beato che ha, in principio, l'A, in mezzo, l'insieme
delle matrici, K, ecc., e alla fine, il bindu, non è quindi, altro che l'*aham* 207
(io). Nel suo commento (*vivṛti*), il venerabile Somānanda ha detto che
« *Aṃ ed A sono lo stesso fonema in forma modificata e non modificata* ».
Egli sostiene tuttavia, che A è il Senza Superiore, e le (quindici) *tithi*
sono Ā, ecc., o che, oppure, si ha, [prima], AṂ, il bindu, poi le (quindici) tithi, i.e., A ecc., e, alla fine di esse, (*tadantaḥ*) [408] l'emissione.
La coscienza, egli insegna, è « vibrazione ». Questa vibrazione è un
quasi–movimento. Se essa fosse un procedere da quello che è la sua
stessa natura verso un'altra cosa, essa sarebbe un movimento semplicemente, senza bisogno di questa aggiunta « quasi ». Se, d'altra parte,
questo procedere non ci fosse il movimento sarebbe un nulla. Il traboccare in se stessa della coscienza – traboccare che ha, come natura, una
gustazione – viene perciò chiamato « vibrazione », in quanto che consiste
in un quasi–movimento, a prescindere da ogni forma di successione.
Questo vibrare, nelle scritture, è indicato coi nomi di « onda », « ventre del pesce », ecc. Esso può aver poi, come natura, Śiva o la Śakti, 208
ed è quindi di due specie, generale o particolare [409].

Le *tithi* che hanno, come principio, A, e terminano col bindu, in virtù di un unione col tempo, sono dunque dette essere sole e luna, e risiedono dentro di esso, cioè, Akula. E questo è stato spiegato.

[407] La lezione corretta è prob. °*viśrāntirūpa*° e non °*viśrāntirūpaṃ* e così traduco.

[408] L'interpretazione data da Somānanda a *tadantaḥ* (vedi sopra, st. 5) differisce dunque da quella fin qui sostenuta da AG (vedi sopra, p. 164 e nota 289).

[409] Vedi sopra, p. 86.

Spiegazione della stanza 6

Ora anche tutte le cose dalla terra, ecc., fino ai cinque *brahman* sono dentro queste vocali. Come? *a*) In successione (*kramāt*). *b*) La parola *kramāt* può essere anche risolta in *krama*, successione, e *ad*, mangiare, venendo così ad assumere il senso di mangiare (*adana*, *bhakṣaṇa*) la successione, di divorare il tempo (*kālagrāsa*). Essa, naturalmente, è da intendersi usata in modo avverbiale.

L'espressione *suvrate* sta a significare questo, che c'è un digiuno il quale è bello, chè essendoci cibo, c'è vacuità ed essendoci cessazione di cibo, pienezza [410]. Sebbene vocazione, tale termine dev'essere così interpretato.

Spiegazione della stanza 8 *e* 9*a*

Essa creazione è poi *amūlā* a doppio titolo, nel senso che *a*) essa ha come radice (*mūla*) il fonema A e *b*) che essa è priva di radice, perché senza principio. Nell'espressione seguente bisogna pensare che ci sia un *a* privativo iniziale assimilato nella desinenza *ā* di *amūlā*. Il senso è dunque questo, che essa creazione possiede una successione che « non è questa » (*atadrūpa*), cioè differente (*anyathārūpa*) e, pur essendo tale, è tuttavia *amūlā*. Tutta l'espressione *amūlātatkramā* può essere infine intesa come un unico composto nel senso che la successione propria della creazione deriva (*tataḥ*) dall'esplicarsi (*ātat* nel senso di *ātananam*) di *amūla*, cioè del senza principio, o anche si identifica con esso (*tad eva*).

Tale emissione è non conoscibile (*ajñeyā*), consistente, cioè, nel soggetto conoscente, o anche, [leggendo conoscibile, *jñeyā* per non conoscibile] conoscibile è essa soltanto, non essendoci altra cosa fuori di essa.

Colla parola « instancata » (*akṣāntā*) si vuol significare che di essa non c'è stanchezza, inoperosità, in quanto che consiste in un'emissione, ecc., ininterrotte. (Leggendo *ākṣāntā*) il senso viene invece ad essere questo che cioè essa) è ciò che sta vicino (*ante* = *samīpe*), davanti

410 In altre parole, il godimento degli oggetti dei sensi (*bhoga*) corrisponde ad uno stato di vacuità spirituale ed inversamente l'astensione da essi ad uno stato di pienezza.

(*prāk*) agli oggetti dei sensi [411], senza fine. (Seguendo questa stessa le-
zione ma diversamente interpretando *anta* nel senso di fine) l'emis- 209
sione viene metaforicamente ad essere la fine degli oggetti dei sensi,
ciò in cui è sempre presente un sempre nuovo riassorbimento, cioè la
dissoluzione, la quale consiste in un ritorno ed immersione nel sé.

Essa è [la matrice] *a*) di tutti i mantra, i quali sono costituiti dai
venerabili fonemi, divisi in espressivi, espressi, ecc.; hanno come natura,
l'effondersi dei semi, i.e., Śiva; ed hanno la prerogativa di « pensare
e proteggere », *mananatrāṇa*) [412]; *b*) di tutte le vidyā, le quali hanno,
come natura, il sapere; nascono da questi semi, sono costituite dalla
vibrazione delle matrici, che si identifica colla potenza. Essa è « uguale »
(*samā*), né più né meno, in tutti i tantra, ed in tutti i riti prescritti dai
tantra, e dà in ogni tempo, tutte le varie perfezioni (*sarvadā*).

a) Il termine « non luminosa » (*akhyātā*) tanto vale qui quanto
« non perspicua » (*aprakaṭā*). La differenziazione dei fonemi nasce in
ragione della non luminosità, cioè di māyā. I fonemi infatti, i quali
sono, in principio, naturati di mantra puri, discendono nel piano della
« creazione mentale », costituita dai cinque ostacoli, dall'impotenza,
ecc., e, in tal modo, si offuscano. « *Ci sono cinque specie di ostacoli,* 210
ventotto forme di impotenza, generata da cattivo stato degli strumenti di
senso, nove specie di soddisfazione (*tuṣṭi*) *ed otto perfezioni* » [413]. Le
varie menti appariscono infatti colle anime decadute. I legami consi-
stono, per eccellenza, in esse, ché, com'è stato detto, fra l'altro: « *Per*
quest'uomo, le dette potenze son poi sempre alzate all'orizzonte, pronte
a nascondergli il suo vero essere, in quanto che, senz'essere penetrata
dalla parola, non c'è nascita di rappresentazione mentale » [414]. Ed an- 211
cora: « *La nascita in costui delle rappresentazioni mentali implica la*
perdita del gusto dell'ambrosia suprema » [415]. I vari fonemi māyici,
così, dopo la parentesi della cosiddetta « emissione mentale », i fonemi
māyici, dico, evidenti, udibili, fatti di suono, successivi, qualora siano
abbracciati dai primi, realissimi, puri fonemi, dànno tutti i vari frutti

411 Il termine *ākṣa* è inteso nel senso di *aindrīyaka*, cioè *indrīyaviṣaya*.

412 Su quest'etimologie vedi sopra, p. 17, nota 27.

413 *SKar.*, 47.

414 *SpK*, III, 15.

415 *SpK*, III, 14.

propri di quest'ultimi. Tutto ciò trova conforto nel Mālinīvijaya, laddove è detto: « *Per mezzo della sua volontà – una potenza che contiene in sé il significato di tutte le scritture–, risvegliato, dico, da essa, perturbò la matrice colle potenze, e, così fatto, emise un ugual numero di fonemi, di suono uguale a quelli* » [416], ecc. « *Questi somministrano agli adepti più progrediti tutti i loro desideri soltanto se sono abbracciati da quelli e non altrimenti* » [417], ecc.

b) Leggendo *ākhyātā* (luminosa) il senso viene ad essere questo, che cioè l'emissione, non perspicua per coloro che sono accecati da māyā, è tuttavia sempre luminosa, evidente, essenziata di sapienza pura.

La parola « gloria » (riferita alla dea) tanto vale quanto l'incontrastato esplicarsi della sua fama, del suo potere, cioè della sua stessa natura propria. Tale espressione è una vocazione, come la precedente « o tu dal bel digiuno ».

Il senso di tutto ciò è, in sunto, il seguente:

1–3 *La suprema, beata Bhairavī risplende perennemente, autoluminosa, caratterizzata da una gustazione, che non è altro se non la sua assoluta libertà. La sua natura incontrastata, indefettibile, coscienziale, essenziata di autocoscienza, consiste nell'illuminarsi in forma di tutte le varie cose – da Sadāśiva alla terra, dagli animali fino al piacere, al giallo, al turchino –, le quali si identificano colla sua natura e si illuminano di per se stesse.* 212

4–6 *Questa realtà che noi chiamiamo autocoscienza, è chiamata col nome di « mezzo di conoscenza » e risplende ugualmente in tutte le creature, dagli animali ai bambini, da questi fino agli onniscienti. Tutte le cose descritte nei vari trattati, la percezione sensoria, la triplice ragione logica* [418], *il sillogismo per altri, la somiglianza, l'errore, la non percezione, il dubbio* (yama) [418a] *e via dicendo son semplicemente mezzi preliminari.*

416 *MV*, III, 26, 27.
417 *MV*, III, 28 (citato anche in *BV*, II, p. 196; III, p. 282.)
418 Vedi sopra, p. 109.
418a Vedi la Nota Complementare.

6*b*–7 *Questa autocoscienza è detta essere naturata di una percezione ininterrotta. Questa stessa coscienza risplende ugualmente anche in coloro che, come gli animali, non hanno neanche contezza dei nomi di percezione diretta, ragionamento triplice, ecc.*

8–12 *Tale luce consiste, per sua natura, nel pensiero del nostro proprio* 213
essere, il quale coincide a sua volta colla suprema vocalità. Questo pensiero, per la sua varietà e molteplicità, consiste in un apparire molteplice né mai, in tale apparire, è soggetto ad eteronomia alcuna. E, non essendo eteronomo, come può, nei suoi riguardi, aver luogo l'ostacolo della convenzione, ecc.? Tale pensiero del proprio intimo essere è perciò privo di convenzione, trascendente le percussioni vocali, lo spazio, il tempo, la «forza» e māyā, perfettamente pieno, identico, di per se stesso ad ogni forma e diverso, ad un tempo, da ogni forma, caratterizzato dalla vera purità della grande innata coscienza, essenziato di sapienza pura, costituito d'ambedue le cose, dell'io e dell'oggettività.

13–15*a* *Tale pensiero si identifica coll'insieme dei fonemi e costituisce l'intima natura della terra, ecc., e, realissimo com'è, secondo che soluto o coagulato, prende la forma di seme o di matrice, cioè di Śiva e della Potenza. La mutua unione di Śiva e della Potenza, che traboccano l'uno nell'altro, è fonte, da parte sua, della beatitudine cosmica.* 214

15*b*–18 *La cosiddetta forza, che coincide colla realtà nella sua forma assoluta, finale, che contiene il tutto dentro di sé, è chiamata, scindendosi, col nome di emissione, di sede stabile. Quest'emissione è un mezzo facile per raggiungere il piano del Senza Superiore. Da questo insieme di fonemi non māyico deriva, secondo il Mālinīvijaya, deriva, dico, basata su māyā, la creazione fonematica differenziata, materiata dell'effondersi delle rappresentazioni mentali, le quali sono appunto pervase dai cinquanta diversi fonemi.*

19–21*a* *Tale creazione è, per sua intrinseca natura, essenziata di legame e suole occultare, di per sé, la natura propria. Immerse dentro di essa sono le varie eterovaghe, che, naturate degli oggetti sensori, dispiegano la varia trasmigrazione, formata delle tre maculazioni innata, karmica e māyica. Lo stato di equilibrio di essa eterovaga corrisponde,* 215

per sua propria natura, allo stato di Bhairava nella sua purezza, alla liberazione in vita, realissima, di cui s'è dianzi parlato.

21*b*–22 *Questo corpo supremo, non differenziato della differenziata emissione fonematica, è qui chiamato col nome di forza, nascosta la quale, nascosti sono i mantra. Esso non è altro che l'io, essenziato di senza superiore e di emissione.*

23–24 *Il savio che conosce questa sua propria intima natura suprema, è liberato, una volta per tutte. Gli yoghin desiderosi di perfezioni, ecc., (non i veri gnostici) venerano perciò l'io nel cerchio dell'ombelico e nell'etere del cuore, un io, s'intende, che si è volutamente contratto. Ma tutto ciò è già stato in parte spiegato, conformemente alle scritture ed ai maestri.*

25–31*a* *La realtà che s'invera raggiunta tale coscienza, circa tale realtà, dico, non possiamo che interrogare la stessa nostra esperienza. Tutto ciò non è certo pesato (e circoscritto) da queste nostre parole. Da noi qui si è indicato solo e parzialmente il cammino. E chi può in effetto* 216
mai delimitare la bhairavica coscienza, dicendo che essa è tanta e tanta? Se noi ci sentiamo qualificati ad illustrare questi segreti a noi medesimi e ad altri, oggi ed in altro tempo ancora, lo dobbiamo alla caduta di potenza che si è in noi tanto dispiegata. Da essa caduta e non altro deriva il pensare sottilissimo (tarka)[419], *che privo di nascita nel passato e nel futuro, (e quindi sempre presente) è un vero e proprio sole fra le luci minori degli altri membri dello yoga, com'è detto nel Mālinīvijaya*[420]. *Grazie ad esso uno è liberato egli stesso e liberatore di altri. Questo pensare i savi che tendono alla suprema realtà debbono cercare di raggiungere in ogni modo e cogitare con attenzione, dopo, naturalmente, abbandonata l'invidia, che, così presto s'attacca alla condizione umana. Grazie a quel riposo nel nostro proprio sé, che si ha subito dopo la percezione sensoria, i brandelli di nubi che offuscano il sole della coscienza si dissipano spontaneamente.* [...]

Introduzione alle stanze 9–18

Quale sia la natura dell'effusione emissionale, naturata del *kula*, 217

[419] Sul *tarka*, il membro più elevato dello yoga sestuplice, vedi *TA*, IV, 13–32.
[420] *MV*, XVII, 18, 19.

della potenza, è stato già diffusamente spiegato nel commento alla stanza dov'è detto « Il Senza Superiore anche del superiore », [421] nella quale ad essa si allude colla parola « del superiore »; e pure è così stato dimostrato come il superiore si identifichi col Senza Superiore. Adesso oggetto di esame diventa invece il Senza Superiore in se stesso, particolareggiatamente. La affermazione (*vidhi*) e la precisazione (*anuvāda*) trovano logica giustificazione, se le parti affermate e precisate sono ambe- 218
due definite in se stesse, così come dicendosi p. es., che la meditazione sul nome di Śiva è un traboccare d'ogni dilettazione, occorre che ambedue le parti siano definite[421a]. Se è vero poi che qui il Senza Superiore non costituisce una realtà a parte, diversa dalle altre, ché, tale essendo, non sarebbe più Senza Superiore ma superiore, tuttavia, come si è detto prima, questa partizione, sia pure provvisoriamente, esiste, giustificata dalle esigenze dell'insegnamento, create dalla sua stessa libertà. Allo scopo dunque di mostrare qual'è la natura propria del Senza Superiore, si ha l'arrivo delle stanze seguenti, nelle quali il Signore la descrive.

[9) Unito col quattordicesimo, o fausta!, provvisto della fine del signore delle tithi, il terzo brahman, o tu dalle belle anche!, è il cuore di ciò che ha, come sé, Bhairava.

10) Questo cuore del Dio, datore dell'unione immediata, della liberazione, non è ottenuto da chi non è nato da una yoginī, da chi non è Rudra.

11, 12) Fatto il profferimento di esso, il grande insieme dei mantra e delle mudrā gli si presenta d'un subito di fronte, in un modo 219
caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.

13) Quell'uomo che pensa, per un muhūrta, stampato dal bacio, questi fissa allora tutto l'insieme dei mantra e delle mudrā (e) richiesto, racconta sinanche cose passate e future.

14) Egli vede in un prahara, profferendo la forma della divinità– vede direttamente, di là da ogni dubbio, ciò che desidera, tirato dalle potenze di Rudra.

15–18) Grazie a due prahara, diventa, sempre pensando, uno che sta nell'etere; grazie a tre prahara, tutte le madri, le si-

[421] Cf. sopra, stanza 3.
[421a] Vedi la Nota Complementare.

GNORE DELLO YOGA, GLI EROI, I SIGNORI DEGLI EROI, I PERFEZIONATI, LA POSSENTE SCHIERA DELLE ŚĀKINĪ, ARRIVATI E DATO SEGNO, INCITA- 220
TI DA BHAIRAVA, DÀNNO LA PERFEZIONE SUPREMA E TUTTI I FRUTTI DESIDERATI. I MAESTRI, PERFEZIONATI DA ESSO (CUORE) SARANNO CONDOTTI A PERFEZIONE E CONDUCONO A PERFEZIONE. TUTTO QUELLO CHE È NEL SISTEMA DI BHAIRAVA, TUTTO È CONDOTTO A PERFEZIONE DA ESSO. ANCHE COLUI CHE NON HA VISTO IL MAṆḌALA ...]

Commento preliminare alle parole tṛtīyaṃ brahma suśroṇi hṛdayaṃ bhairavātmanaḥ

a) La natura del tutto, che si identifica con Bhairava, è essenziata della venerabile Parāparā, già da noi descritta in base alla ragione ed alle scritture, e, di conseguenza, della Potenza. Il cuore, l'essenza di tale tutto è Śiva, abbracciato dalla suprema, venerabile Parā. La
parola Bhairava sta qui a significare questo, il tutto in tutto, la natura, 221
cioè, potenziata, e la parola « del sé », associata con Bhairava, le singole differenziazioni, naturate dell'Uomo [422]. Il cuore di tutto ciò è, come si è detto, Śiva. Infatti, com'è stato già detto, né il tutto in tutto può logicamente stare senza la suprema non differenziazione, né, a sua volta, la differenziazione senza i due modi precedenti. « Tu dalle belle anche » è una vocazione.

b) Quel cuore, che, bello, naturato, cioè, di pura coscienza, anche nel piano di māyā, si trova nelle anche e si identifica pertanto colla matrice, questo è il cuore del *naḥ*, cioè di noi (*naḥ* sta qui per *asmākam*) [422a], di tutto l'insieme dei soggetti conoscenti, che, naturato dell'io, va dai Signori dei Mantra e dai Mantra fino a gli animali ed alle piante [423]. Tale cuore è « naturato di Bhairava », cioè di pleni-

[422] L'espressione *bhairavātmanaḥ* è dunque qui intesa nel senso come uno dvandva al genitivo. Śiva è il cuore di Bhairava (= Śakti) e del Sé (= *nara*). Su questi tre piani vedi sopra, pp. 74 sgg.

[422a] Lett.: « *naḥ* è una designazione che si presenta (qui) di necessità (*āpatita*) in modo conveniente ad *asmākam* ». Il termine *āpatita* equivale ad *āyāta* (vedi sopra, p. 155, °*nusārāyāta*°, °*nusārāpatita*°). o, più precisamente, a *sphuṭam anuktam api arthād āyātam*, come dice una nota all'*IPV*, I, p. 108. Tutta l'espressione è comunque faticosa e ridondante.

[423] Il secondo verso è qui interpretato da AG nel senso di *tṛtīyaṃ brahma suśro-*

tudine, e, tutto denso e compatto di potenza di beatitudine – la potenza ove si contiene la forza del tutto coincidente col separarsi dell'emissione, naturata di traboccamento – si identifica col *brahman*. Tale (nostro *brahman*) è, come implica il suo nome, grande, pervasore, alimentatore ed alimentato non come quello che vogliono i seguaci del Vedānta, non dissimile dal vuoto assoluto dei buddhisti.

Questo *brahman* è poi « terzo », terzo cioè rispetto all'Uomo ed alla Potenza, quanto a dire naturato del piano supremo, di Śiva soltanto. Tale la ragione per cui nelle nostre scritture ed in questa stessa tale cuore è detto essere l'oggetto di adorazione per eccellenza.

Anche coloro che non son penetrati nel (detto) cuore, di cui abbiamo testè visto l'essenza, la forza e la pervasione, possono tuttavia gradualmente liberarsi dai legami che li avvincono, i quali si allentano via via fino a sciogliersi completamente, grazie all'osservanza della
conveniente disciplina esteriore e non altro e raggiungere quindi di per 222
se stessi la pervasione di esso cuore. La penetrazione in detto cuore, in effetto, esclude da sé ogni immagine discorsiva, quali « io sono penetrato in questo cuore », « questa è la suprema Dea », ché in tal caso, tutt'al contrario, occorrerebbe andare in cerca d'un altro cuore, com'è stato già diffusamente accennato. Bensì

Qualora il cuore non contraggano i lacci delle scritture, qualora questo mondo non offuschi la coscienza, solo allora si manifesta questo stato di perfetta pienezza, che nulla esclude da sé, caratterizzato da uno splendente riposo e che è insieme per sua propria natura il fine e il cammino che ad esso fine conduce.

Ché come ho detto in un inno:

« *Istantaneamente, tale stato occupa il cuore di coloro la cui mente è divenuta limpidissima, grazie ad un intensa devozione a Te* ».

Tale la ragione per cui, nelle punte [423a] son da adorare tutti e tre. Al centro colei che deve essere adorata è la Dea Suprema, colei che scuote Bhairava, la beatitudine, adorata, dico, per mezzo del-

ṇihṛdayaṃ bhairavātma naḥ, cioè: « Il terzo brahma, [il quale è il] bel cuore di noi [presente nella] matrice, naturato di Bhairava ».

[423a] Le punte del tridente maṇḍalico, o, eventualmente, del triangolo rovesciato che rappresenta la matrice (*yoni*): vedi sopra, p. 221 e sotto, nota 423b.

l'emissione, che, essenziata di perturbazione, fa da sé defluire il succo della beatitudine perenne. Così prescrive la tradizione per le dee. Nell'unione, anche per gli eroi (la dea dev'essere adorata) per mezzo dell'emissione che nasce dall'unione coll'adiutrice, emissione essenziata dalla perturbazione della beatitudine perenne (raccolta) nel senso del piacere. Anche nei riti in cui l'eroe è solitario (l'adorazione della Dea
si svolge) mediante un riposo nella propria beatitudine innata. Anche 223
nell'uomo ordinario, il triangolo [423b], il luogo cioè di esplicazione del senso della beatitudine, collocato sotto il bulbo, produce, grazie ad una applicazione mentale, una perturbazione della beatitudine, essendoci, alla base del detto organo e nella parte terminale di esso, l'ispessimento [dovuto all'] unione; ché, com'è stato detto,

« *In mezzo al fuoco e al veleno* ... » [424]

L'adorazione del cuore, così, non è altro che un'unione colla beatitudine, ché com'è detto nel Trikatantrasāra:

« *L'adorazione è il defluire della beatitudine e deve essere immaginata nel triangolo. Essa, per mezzo di fiori, incensi, profumi, ecc., sazia e letifica il proprio cuore* ».

Tutto quello che esiste è, infatti, segnato da due impronte (*mudrā*), in quanto che essenziato di conoscenza e d'azione [424a]. L'unica differenza è questa, che mentre nelle dee l'impronta della conoscenza

[423b] Il triangolo (*trikoṇam*) è in senso primo i genitali, rappresentati dal fonema E, che, nella śāradā, ha la forma di un triangolo rovesacito (*TA*, III, 94*b*, 95*a*). Suoi sinonimi sono *bhaga* (J, *TA*, III, p. 104), *yoginīvaktram* (ibid.), *mahāhṛdayam* (*Laghuvṛtti*, p. 25). L'unione dei due triangoli, maschile e femminile, dà luogo alla mudrā a sei punte (*ṣaḍaramudrā*) (J, *TA*, III, 105).

[424] *VBh*, 68. Vedi su questi due termini il *Pratyabhijñāhṛdayam*, p. 43, dove *viṣa* (fatto derivare da *viṣ*- nel senso di pervadere (*vyāp*-) è messo in relazione coll'espansione ed effusione (*vikāsa*, *prasara*) ed *agni* colla contrazione (*saṃkoca*). Vedi anche *TA*, III, 170–71.

[424a] Le due mudrā corrispondono ai due sessi, maschile e femminile, caratterizzati dalla predominanza della conoscenza e dell'azione. I due sessi sono presenti in ogni essere vivente, in forma emergente e latente rispettivamente. Kṣemarāja, commentando gli Inni di Utpaladeva (XIV, 12) aveva forse in mente questo passo. La *mudrā* di Maheśvara, egli dice, è impressa in ogni dove, costituita di conoscenza ed azione, cioè dei due sessi, com'è detto espressamente nella stanza di un āgama quivi citata « Le creature dovechessia non sono manifestamente segnate da ruote o *vajra*. Il tutto è segnato (bensì] dalla matrice e dal liṅga e appunto per questo l'universo è pervaso da Maheśvara (*na cakrāṅkā na vajrāṅkā dṛśyante jantavaḥ kvacit* | *bhagaliṅgāṅkitaṃ viśvaṃ tena māheśvaraṃ jagat* ||).

emerge di dentro e di fuori c'è invece quella dell'azione, negli eroi succede il contrario. La penetrazione (nella coscienza) si verifica, da parte sua, in modo normale o inverso [424b]: appunto pensando a questo è stato detto che nel liṅga, il quale è essenziato di potenza di conoscenza, vien immessa la potenza d'azione.

Spiegazione delle parole caturdaśayutaṃ bhadre tithīśāntasamanvitam

Questo cuore siffatto è unito, connesso, coi quattordici ed è quindi il quindicesimo, è provvisto dell'emissione, che sta alla fine dei signori delle *tithi* e consiste però nella sedicesima (vocale).

La parola *yutam* può essere intesa nel senso di « coppia », per cui 224
tutta l'espressione « la coppia unita ai quattordici » viene a significare sedici.

Il signore delle *tithi*, cioè dei quindici, è l'emissione e la sua parte terminale la diciassettesima « forza », propria del Senza Superiore. Tale diciassettesima forza è ciò di cui il cuore è provvisto. Com'è stato già diffusamente esposto, tutte le cose – un vaso, il piacere, ecc. – si immergono in tale essenza seminale e solo in tale stato sono appieno reali e, perciò appunto, si parla di essa come del cuore.

Sedici interpretazioni delle parole tṛtīyaṃ brahma, etc. *in rapporto colle sedici vocali*

Il cuore, inoltre può essere visto e interpretato in sedici modi diversi [424c].

1) In rapporto al Senza Superiore, A. Il *brahman* di cui qui si parla è uno stato di fusione del conoscibile e del conoscente. Esso è « unito », inseparato dal primo stadio, ancora indifferenziato, dei quattro stati chiamati sforzo, ecc. [425]. I signori delle *tithi* sono i fonemi fino ad Ū, ché, com'è stato detto, gli altri nascono da essi. I fonemi che vengon dopo tali signori delle tithi sono le quattro vocali ambrosie [426]. Tali le vocali di cui il *brahman* è ben provvisto. Questo *brahman* è inoltre terzo,

[424b] Nel *viparītamithuna* l'uomo sta sotto e la donna sopra: in questo senso la potenza d'azione vien versata su quella di conoscenza.

[424c] Vedi la Nota Complementare.

[425] Vedi sopra, nota 364.

[426] Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḷ3.

– terzo rispetto all'Uomo, ecc., – e naturato quindi del supremo Śiva. Il soggetto conoscente, che si afferma per mezzo dei quattro stati anzidetti, unificando per mezzo di esse [427] – essendo essenziate di desiderio di empire, queste appunto sono [le cosiddette] kalā ambrosie –, per mezzo, dico, di esse, in sé il conoscibile, suole così entrare nel cuore universo di Bhairava, cioè nel Senza Superiore, [427a], che, grazie al confluire delle due scosse del conoscibile e del conoscente, è caratterizzato dall'unità. Tale Senza Superiore è ugualmente raggiungibile
per via di riflessione o d'esercizio. Ché, com'è stato detto: 225

« *Il sé, presente in tutte le cose e tutte le cose presenti nel sé* » [428].

2) In connessione colla potenza di beatitudine Ā, nella quale comincia a manifestarsi la volontà. Il *brahman* è il terzo stadio – terzo secondo involuzione rispetto alla potenza d'azione – costituito sì dalla volontà, ma nella sua parte iniziale, non ancora inquinata dal voluto, ecc. Quattro volte dieci tant'è quanto quaranta, ossia i trentasei princípi insieme col supremo Bhairava – supremo rispetto agli altri [427b] – e la suprema triade delle potenze, ché, com'è stato detto:

« *Trentasei son da purificare. Il purificatore è il supremo Bhairava e lo strumento la suprema triade. Tale l'iniziazione reale* ».

Tali i princípi con cui il *brahman* è unito [429]. La potenza di bea- 226
titudine, è, infatti, piena, sia nella sua parte iniziale, sia in quella finale. E come? Essendo congiunta coi signori delle *tithi*, cioè coi semi, e colle loro parti terminali, cioè coi princípi terra, ecc., consistenti nelle matrici. Tale espressione è, in effetti, da intendere avverbialmente. Il cuore non è altro che questo *brahman*. Di regola, la natura di questo cuore, che « risplende una volta per tutte [430] », è qui raggiungibile in senso pri-

[427] Le quattro vocali ambrosie. Passo difficile. Vedi *MVV*, I, 276, *svakautukakalālokāt* e *MM*, p. 182, dove, a proposito di *udyoga* si dice *rūparasādiviṣayagrahaṇakautūhalād*, etc.

[427a] Lett. *bhairavātmanaḥ*, in riferimento al secondo pāda della stanza 10.

[427b] I bhairava sono comunemente otto (vedi *TA*, VIII, 368*b*; XXIX, 160*b*–161*a*).

[428] *BhGītā*, VI, 30.

[429] L'espressione *catur-daśayutam* è dunque qui intesa nel senso « unito coi quaranta ».

[430] Vedi sopra, p. 39, nota 64.

mo mediante la riflessione, e ciò, s'intende, per coloro che son stati purificati da una caduta della suprema potenza; per coloro invece che bramano vane perfezioni magiche, c'è invece a disposizione l'esercizio dello yoga.

3) In rapporto alla volontà. Il « terzo » stadio è la volontà. Questa è nutrita, è piena del voluto da essa inseparato ed è, come tale, il *brahman*. Quattro volte dieci significa quaranta. *Yutāni*, quanto a dire che (i detti quaranta), subito dopo, si separano da esso. La parola « *yuta* » ha anche il senso di ' separato ', com'è confermato da espressioni come « esistente separatamente » [431], ecc. La parte terminale del signore delle *tithi* – cioè il Senza Superiore – è la beatitudine. (Questo *brahman*) è correttamente conosciuto (*itam*) – (ci si presenta cioè) naturato di conoscenza – dopo (*anu* = *paścāt*) la beatitudine (nel momento, cioè, della volontà, I).

4) In rapporto alla dominazione. Il « terzo » stadio, cioè la volontà, evolvendosi ed ingrossatosi, prende la forma della dominazione (Ī). L'unione dei quattro volte dieci, cioè dei detti quaranta princípi è il loro vicendevole mescolarsi [432]. Il signore delle tithi si identifica con Akula ed è essenziato di Anuttara, [la suprema] *kalā*. La fine, cioè a dire il riassorbimento (*saṃhṛti*) di esso coincide col primo movimento della potenza del Kula. Questo è ciò di cui esso è provvisto.

5) Relativamente alla potenza di conoscenza naturata dallo schiudersi (U). La stessa dominazione, quando dei *caturdaśa*, cioè dei quaranta, compare una distinzione (*yutaṃ*), la prima separazione [433], diventa tale, (cioè a dire U). Esso *brahman* è allora provvisto della fine del signore delle *tithi*, cioè del primo movimento della potenza del *kula*, ben fornito, in fase, cioè, di accrescimento. La particella *saṃ* indica qui abbondanza.

6) In referenza alla natura di ciò che è sostenuto (*ūḍhatā*), la quale si fonda sulla vocale Ū, che, com'è stato già spiegato, sta in mezzo fra

431 Il tema *yu*– ha anche il significato di separare.

432 Il tema *yu*– è qui inteso nel significato di mescolarsi, combinarsi. L'espressione *caturdaśayutam* è qui da intendersi come un bahuvrīhi.

433 Vedi sopra, nota 431. Anche qui *caturdaśayutam* è interpretato come un bahuvrīhi.

la potenza di conoscenza e quella di azione [434]. Il *brahman*, che comprende ogni cosa mobile e immobile, è « terzo » rispetto alla creazione impura e a quella pura–impura, è, cioè, naturato della creazione pura, e, in qualità appunto di cuore, provvisto dei signori delle tithi e delle parti terminali di essi, cioè le matrici, da K a KṢ.

7) In rapporto ai quattro vuoti. Ciò in cui è lo stato (*daśā*) – stato essenziato di dissoluzione – dei quattro elementi terra, etc., questo è l'etere (il vuoto). Il « terzo » *brahman* con esso stato unito è la vo- 228
lontà. Il signore delle *tithi* è il sole. Il *brahman* è provvisto dell'ultima parte di esso, cioè il fuoco esteriore [435].

8) In base a quanto è stato già spiegato il terzo *brahman* è la dominazione. Il resto è come sopra [436].

9) Il terzo brahman è la volontà. Ciò in cui è lo stato – stato finale – dei quattro elementi etere, etc., questa è la terra. Il *brahman* è con essa unito (*yutam*). La parte finale del signore delle *tithi* è il fuoco, il fulgore. Il brahman è provvisto della natura ad esso successiva, cioè, essenziato di etere [437].

10) Come nel caso precedente, il *brahman* è terzo unito collo stato (finale) dei quattro, è provvisto della natura successiva alla parte finale del signore delle *tithi*. Esso arriva qui d'un salto nella vacuità in tutta la sua pienezza, e, (come nei casi precedenti), si identifica con Bhairava. Quando invero la volontà, naturata com'è dalla dominazione, la quale è un'espressione della sua stessa natura, entra nella vacuità propria del conoscibile, si arresta prima in uno stato costituito da una luce parziale, e, dopo così posatasi, penetra tutto d'un colpo nella vacuità immobile propria del legno e delle pietre – dove, circa gli yoghin che son penetrati nella grande vacuità del sonno profondo privo d'ogni conoscibile si dice appunto:

434 Vedi sopra, pp. 168–170.

435 Vedi la Nota Complementare, 424ª. R ed L sono rispettivamente i semi del fuoco e della terra.

436 Per « terzo » si intende qui la dominazione (Ī). Il fonema cui Abhinavagupta si riferisce è Ṝ.

437 Vedi la Nota Complementare, 424ª.

« *Il rumor di tamburi e di bronzi, neppur esso è bastante a svegliarli* », e quel che segue [438].

11) Relativamente al vario, vicendevole combinarsi delle potenze, 229
di cui è stata già esposta la portata [439]. Quando la volontà penetra nel piano del Senza Superiore – così come accade subito dopo una qualsiasi percezione sensoria (gustazione, *rasanā* etc.), la quale consiste in una perturbazione della potenza, può allora ben dirsi che rispetto ai tre movimenti particolari della coscienza, lento, mezzano e veloce, naturati rispettivamente di albedine, ecc., c'è un quarto stato, caratterizzato da un movimento generico. Questo quarto stato – cui qui si allude colla parola quattro – è *Akula*. Con esso stato, cioè con *Akula*, col Senza Superiore è « unito » il *brahman*, il quale è « terzo », naturato cioè di volontà, e, con essa, di dominazione. Esso *brahman* è provvisto (*anvitam*) della parte finale del signore delle tithi – cioè A –, la quale non è altro che la potenza di beatitudine (Ā) [441].

12) Quando poi questo stesso seme, entra di nuovo nello stato supremo, allora il detto *brahman*, essenziato com'è di Bhairava, è perfettamente pieno, nella sua forma lunga. La sillaba *naḥ* è da intendere come prima nel senso « di noi ». Questi due semi, perciò, grazie, dico, alla penetrazione in tale molteplicità – son tali da effettuare oscuramento ed effusione [442], per cui si dice che son di ausilio al principio « kāma » ed al principio « parola ».

[438] Vedi sopra l'interpretazione 8ª e di rimando la 4ª. Sul vuoto rappresentato dalla vocale Ḷ3 vedi anche sopra, pp. 173, 174.

[439] I fonemi cui qui si allude sono i dittonghi (vedi sopra, 174 sgg.). L'interpretazione 11ª concerne il fonema E.

[440] Il fonema E si deve ad una immersione di I in A, nel Senza Superiore.

[441] Secondo la 11ª interpretazione il senso è il seguente: « Il terzo *brahman*, unito col quarto stato, provvisto della parte finale del Signore delle *tithi* ».

[442] AG si riferisce qui a due mantra famosi del *Vāmakeśvarīmatam* (alias *Nityāṣoḍāśikārṇava*), che insieme col *Yoginīhṛdaya*, appartiene al ciclo dei *Nityātantra*. I due mantra sono il Vāgbhavam ed il Kāmarāja, la cui forma fonica è rispettivamente AIM e KLĪM (ve ne sono tuttavia anche altre). Nel Vāgbhavam (cui AG allude coll'espressione *vāktattvam*) predomina il momento dell'emissione (*sṛṣṭi*, *prasara*: vedi *Ṛjuvimarśinī*, p. 97, *vāgbhavam iti vācām prasarasthānam*) e nel Kāmarāja la durazione (*sthiti*). Secondo AG, del Kāmarāja (che forma l'essenza del Kāmatattva, su di cui vedi anche *TA*, III, 168 sqq.) si vale lo yogin per attirare a sé tutto quello che desidera, attraverso il cosiddetto metodo dell'oscuramento (*ācchādana*), che consiste nell'oscurare, coprire, pervadere colle kalā della propria coscienza

« *Col desiderio giova desiderare i desideri; ai desideri giova applicare il desiderio* » [443] e via dicendo. E ancora:

« *Il seme intermedio fra E e O è, solitario, appropriato all'esecuzione della parola* » [444]. 230

13) Colla quinta e sesta vocale [445] ....

14) .... chè, com'è stato detto, (il cuore, il quale è) *caturdaśayutaṃ tṛtīyaṃ brahma tithīśāntasamanvitam* si immerge in ciò che è essenziato di Bhairava, cioè nel piano del Senza Superiore (A).

15) Questo *brahman*, unito, in base a quanto è stato detto, ai quaranta e provvisto della parte terminale delle *tithi*, è naturato di Bhairava ed è il cuore, cuore, che essendo materiato di sapere, è essenziato dal bindu.

16) Tutto quest'insieme di princípi è naturato di Bhairava e, come

tutte le cose e quindi fra esse tirare a sé quella desiderata. « Il desiderio (egli dice, *MVV*, I, 281–83) è la volontà di render propria (qualcosa), il che avviene coll'applicazione dell'oscuramento. Colui che desidera domina il tutto. Di qui il nome di principio del desiderio. Infatti, applicato saldamente al suo proprio sé, attraverso il processo dell'oscuramento (operato) rapidamente dalle kalā della sua coscienza in via di traboccamento, ecco che il tutto gli si manifesta a suo servigio, tirato dall'uncino del desiderio ».

Un metodo simile è menzionato nel *TA*, XXI, 25–27, a proposito dell'iniziazione dei morti, durante la quale l'anima del morto viene tirata fuori ed iniziata. Anche qui l'estrazione richiede un oscuramento, una pervasione del tutto, dov'è compresa l'anima in questione. « Il maestro (dice AG) copre con una rete densissima di fiamme, caliginosa tutta di fumo, la ruota dei cammini e così attrae a sé la creatura bramata ». Questo metodo, chiamato « il metodo della grande rete » (*mahājālaprayoga*) si basa, come il precedente, su particolari esercizi respiratori.

Sui fonemi E ed AI, di cui qui è questione, vedi *TA*, III, 95–95.

443 La stanza *kāmena sādhayet kāmān*, etc. è *Vāmakeśvarīmatam*, IV, 46, e di essa i commentatori (Jayaratha, Śivānanda, Vidyānanda, Bhāskararāya, etc.) hanno dato le più varie interpretazioni. Essa è citata da AG anche nel *MVV*, I, 280.

444 Il fonema cui qui si allude è AI. Questa mezza stanza è Vāmakeśvarīmatam. I, 83*b* (nell'edizione di benares, *Nityāṣoḍaśikārṇava*, I, 100*b*). Di questa come della precedente citazione si hanno molteplici interpretazioni.

445 Tutti i mss. da me consultati presentano qui una lacuna, segnata perloppiù con quattro o cinque puntini (°*ṣaṣṭa* ... *nadvayena*). Il fonema qui esaminato è O e col quinto ed il sesto si allude evidentemente ad U ed Ū (che immergendosi in A Ā dànno appunto O). Vedi la Nota Complementare.

tale, trabocca e di conseguenza si fuori-emette, e, tale essendo, è pieno (*bṛṃhitam*), è, cioè, il *brahman*, un *brahman* essenziato d'emissione. Pur stando poi così di fuori, essendo naturato di Bhairava, diventa uno, quanto a dire – scossa via da sé la miserabile condizione della differenza, della molteplicità ed ottenuto il piano del tutto in tutto – pieno, (cioè il *brahman*), identificandosi così coll'emissione. E qual'è questo piano dell'emissione è già stato spiegato accuratamente.

Altre interpretazioni della stanza

a) La natura e portata dei semi. la quale è di sedici specie, è stata così esposta. Della natura e portata delle matrici, che, fonema per fonema, è stata, da parte sua, già descritta, giova qui però farne oggetto di descrizione (non partitamente) ma nel suo insieme, come una classe unica [445a]. L'insieme dei quattro stati è l'infanzia, la giovinezza, la vecchiezza e l'assunzione d'un nuovo corpo. Essi, di dentro, sono uniti colla parte terminale del signore delle *tithi*, cioè col prāṇa e coll'apāna, che si verificano durante l'espirazione e l'inspirazione. Il terzo è il puryaṣṭaka [446] e il *brahman*, cosiddetto dalla sua vastità, è il vuoto. Il cuore poi, in tutto ciò, è costituito dalla potenza (del 231
quarto stato). Tutte queste forme di esistenza – il corpo, il soffio vitale, il puryaṣṭaka, il vuoto e la potenza del quarto stato – si sono così gradualmente determinate in virtù di un processo di ispessimento sempre più pronunciato (della vocalità, cioè del) seme, di Śiva, il quale è naturato di conoscenza [446a].

b) Questi cinque stati corrispondono ai cinque soggetti conoscenti, chiamati sé esterno, sé elementale, sé sottile, sé interno, sé supremo [446b]. Questi (e non altro) sono il cuore, essenziato di Bhairava. Per penetrare in essi, il mezzo consiste in questo, che il devoto deve

[445a] Lett.: «avendo in mente un'unificazione». Vedi sul significato di *vargikaraṇa*, riduzione ad un unica classe, unificazione (*ekīkaraṇa*), *IPV*, *IPVV*, III, 1, 2. Sulle matrici, etc., vedi sopra, pp. 182–83.

[446] Vedi sopra, p. 26, nota 44.

[446a] Sulla nascita e sviluppo delle matrici, vedi sopra, pp. 182–83.

[446b] Vedi la Nota Complementare.

occupare, di là da ogni limitazione, tutti i piani in cui si esprime il soggetto conoscente.

c) (*Caturdaśa*, nel senso di quattordici), sono i tredici sensi esterni ed interni, insieme colla natura naturante.

d) *Caturdaśa* significa quaranta, che, doppio (*yutam*), cioè dupli-
cato, fa ottanta; *tithi* quindici; i signori, cioè i Rudra, undici; le fini 232
(*antāḥ*), cioè i tempi, tre. In base dunque al metodo tramandato dalla tradizione della penetrazione contemporanea [446a], il devoto deve così insistere su ciò che è l'essenza corporea, che ,naturata di Bhairava, è naturata della perturbazione dell'unione, cioè a dire, di un separarsi dell'emissione, che si rivela in tutta la sua chiarezza grazie all'espandersi della forza dei mantra, forza che consiste nella vibrazione della potenza nelle sue tre forme, grossa sottile e suprema ed è presente in tutti i centododici punti vitali (della dottrina) [447].

e) (*Caturdaśayutam*) son quelle cose, di cui, come il vino, bevande alcoliche, etc., son quattro stati, cioè sapori, dolce, salato, acido
ed alcalino. Il *tithīśāntam* è una sostanza essenziata delle due emis- 233
sioni. *Samanvitam* (sta a significare che essa è) dentro i due corrispondenti organi sensori, (maschile e femminile) [447a]. Il *tṛtīyam* è la macchia chiamata fiore [448]. Il *brahman* è la cenere che resta dalla combustione del combustibile del mondo. Ciò che è essenziato da Bhairava, che è quindi pieno, alimentatore, è l'acqua. Il « cuore » è il soluto e il coagulato presente in tutti gli organi di senso [448a]. Tutte queste sostanze, poco importa di quale si disponga, adempiono all'ufficio di dissolvere la maculazione. Infatti ben si vede tale processo, che cioè il primo germoglio del decrepito albero della trasmigrazione non è

[446a] Abhinavagupta si riferisce qui probabilmente a tecniche e meditazioni proposte dal *Vijñānābhairava*, che espone appunto centododici forme di yoga (*VBh* 137).

[447] Il numero 112 è ottenuto da: 80 + 15 + 11 + 3 cui si deve evidentemente aggiungere *tṛtīyaṃ*, *brahma* e *hṛdayam*: vedi l'interpret. precedente.

[447a] Il composto *tithīśāntasamanvitam* è qui interpretato da Abhinavagupta, forzando il testo o la grammatica, nel senso di *tithīśāntaṃ samanvitam*.

[448] Vedi sopra, p. 183–84. L'identificazione di *tṛtīyam* col menstruo è forse suggerita dal numero tre, il triangolo che rappresenta la matrice: vedi sopra, luogo citato.

[448a] Vedi la Nota Complementare.

altro che il dubbio, che, naturato di contrazione, si rafforza via via
per dare infine i suoi frutti [449]. La divisione (in puro, impuro, ecc.),
immaginata dagli svegliati, concerne solo i non svegliati e gli sprov- 235
veduti. Essa, sebbene sia immaginaria, tuttavia, radicatasi nella loro
mente, fruttifica nei modi più vari e quindi, proprio per questo svariatissimo immaginare, è molteplice, e, chiamata coi nomi di pietà ecc., varia da scrittura a scrittura e da luogo a luogo. Chè, com'è stato detto: «*La malattia guasta il corpo*» [450]. Ora quand'essa d'un subito si dissolve, allora, liberi da ogni vincolo limitato, si può penetrare nel cuore di Bhairava, sicché in ogni maniera bisogna dedicarsi a tale esercizio. Tale è il sentimento del Tilakaśāstra. Ed anche nella Bhargaśikhā è detto: «*Giova compiacersi del voto degli eroi ed esercitarsi in proposito, con ogni attenzione*». E così pure nel Sarvācāra:

«*A causa della nescienza, l'insipiente è preso da dubbi: donde l'emissione ed il riassorbimento. I mantra sono tutti naturati di fonemi e tutti*
i fonemi son naturati di Śiva. Ciò che si può e non si può bere, è (*ugual-* 236
mente) *acqua; ciò che si può mangiare e non mangiare è* (*ugualmente*)
terra; ciò che è bello e che è brutto è (*ugualmente*) *fuoco; ciò che si può e non si può toccare è* (*ugualmente*) *vento; ogni cavità è etere; l'offerta, colui che offre e coloro che la ricevono, tutto è costituito dai cinque elementi, o Dea, ché privo di essi nulla esiste. Manifesti dunque il sé la sua volontà di superare il dubbio* [451]. *Come e dove può esservi dubbio?*»

Tale sentimento è espresso anche nel Vīrāvaliśāstra [452]. Nel Kramastotra poi è detto: «*V'è un soggetto che dubbia e restringe* (yantṛ). *A lui appartiene il dubbio restrittore* (yama), *la cui restrizione* (saṃyama) *consiste nell'attirare a sé tutte le cose, al fine di restringere* (yama) *l'universo. Io m'inchino a quella Kālī che attira a sé il corpo* [*di questo soggetto*] *presa com'è dalla passione di giocare al gioco*

[449] La natura e l'eliminazione del dubbio è discussa in un paragrafo del *TA* intitolato *kampahrāsaḥ* (XII, 18*b*–26), dove AG cita le medesime autorità.

[450] *SpK*, III, 8. Vedi sopra, pp. 111, 112.

[451] Queste stanze sono riassunte nel *TA*, XII, 21*b*–22*a*. Se la mia interpretazione è corretta, il sé, l'anima individua, deve sforzarsi con ogni mezzo di superare il dubbio (*TA*, XII, 18*b*–19*a*). Vedi sotto, nota 456.

[452] Tale argomento, precisa J, è trattato nel VII *uddeśa* (*TA*, XII, 24*b*, comm.).

della dissoluzione»[453]. Tutto ciò è stato spiegato diffusamente nel mio commento a quest'opera, la Kramakeli. Tale la cagione per cui nelle scritture del Trika l'adorazione è un'azione priva per quant'è possibile di restrizione. Il rito dell'offerta dei sacri cordoni è prescritto al solo scopo di integrare tale azione, non sempre disponendosi di tutte le sostanze[454]. Esso deve essere celebrato una, due, tre, quattro volte l'anno: « Chi, per integrare il rito e le prescrizioni sacrificali, non celebri da una a quattro volte l'anno il rito dei
sacri cordoni, non ricava frutto alcuno (dai riti) ». Il processo cono- 237
scitivo[454a] è stato perciò particolareggiatamente esposto.

f) (Coll'espressione *caturdaśayutam*[455] si allude anche a questo, che) la divisione in (quattro) caste, brāhmaṇi, etc., è insussistente, ma che, tuttavia, può dare sicurezza alle anime vincolate, dotate di poca conoscenza, che potrebbero pensare come, senza di essa, l'insegnamento è mutilo e difettivo (*vyaṅga*). Tutto ciò è stato diffusamente spiegato dal Beato nella Makuṭasaṃhitā ed è per noi cosa palmare.

g) (*Caturdaśa*, nel senso di quattordici, sono) le qualità (volontà, etc.) già da noi spiegate in base alle quattordici vocali.

h) (*Caturdaśa*, nel senso di quattordicesimo, è) quella vocale che sta in mezzo ad O ed AṂ. La parte finale del signore delle

453 In questa strofe, di non facile interpretazione, l'autore del *Kramastotra* descrive la natura di una delle ipostasi di Kālī, secondo la scuola Krama, Yamakālī. La restrizione (*yama*), secondo Jayaratha (*TA*, IV, 151) si riferisce alle prescrizioni delle varie scuole, che ingiungono ciascuna questo o quello, ed al dubbio che quindi ne consegue. Yamakālī crea e dissolve insieme il dubbio, il quale è essenziato di restrizioni (« fa questo, fa quello », etc.). Il soggetto che dubbia e restringe è, evidentemente, l'anima individua, il *paśu*. Nel *TA* la funzione di questa Kālī (Yamakālī) è così descritta da AG: « Venutole quindi a sazietà questo gusto di riassorbire, la coscienza, in forza della sua libertà, genera e riassorbe, circa ad una parte (della realtà da lei emessa) il dubbio, motivo di ostacolo ed essenziato di restrizioni (contrastanti) (*yama*) ». Su questa ipostasi, della coscienza, vedi anche quanto ne dice L. Silburn, *Hymnes aux Kālī*, Paris 1975, pp. 112, 113.

454 Su questo rito vedi *TA*, XXVIII, 112 sgg.

454a Vedi la Nota Complementare.

455 Da quanto segue, si ricava, che *caturdaśayutam* può essere interpretato, rispetto alle caste, nei due sensi già esaminati di provvisto o sprovvisto (vedi sopra, note 431, 432) dei quattro stati.

456 La volontà, la conoscenza, lo sforzo, etc., secondo il Nyāya e il Vaiśeṣika, sono qualità dell'*ātman*.

tithi è l'emissione AḤ. Il terzo *brahman* è il fonema che sta in mezzo a Ṣ e H[456a]. Questo è, in realtà, il seme del tutto[457]. Tutto quello che è, che è, cioè, compreso nelle sfere della terra, della natura e di māyā[458], cade, infatti, o nella volontà o nella conoscenza o nell'azione[459]. Ma, sebbene ivi cada, come quello che, per essere tutto in tutto, è naturato della triade (*trika*), si emette nel superiore piano di Śiva e da esso è tutto intero emesso[460]. E questo processo si svolge ininterrottamente, di là da ogni rappresentazione mentale. La stessa rappresentazione mentale – la mia amata, il mio nemico, ecc., così fece, così sta facendo, così farà – è, del resto, emissione, come quella che, grazie ad una unificazione dei tre tempi, presente, ecc., è naturata di identità[461]. E, inversamente, il piano di Śiva, la liberazione, si con- 238
verte, per coloro che son perseguitati dalla sfortuna, nella desertica e paurosa macchia della trasmigrazione.

Dall'acqua erompe l'abissale foco
distortamente lingueggiando in alto;
dalla plenilunare ambrosia il roco
fulmine move ruinoso assalto:
in varia guisa, per occulto gioco,

[456a] La vocale che sta in mezzo a O e AṂ è, ovviamente, AU, e quella che sta in mezzo a Ṣ e H, S. I cinque *brahman* sono Ś Ṣ S H KS: vedi sopra, stanza 76 e il commento, p. 117.

[457] Il mantra SAUḤ.

[458] Tutto quello che è (*ens*, *sat*), etc., è il fonema S: vedi sotto, p. 239. Sui quattro uovi, vedi sopra, p. 121, nota 206.

[459] Il fonema AU; vedi sopra, p. 176.

[460] Questo terzo stadio del processo è rappresentato dal fonema Ḥ, l'emissione.

[461] Il pensiero discorsivo (*vikalpa*) non soltanto è uno strumento di salvezza, la « strada maestra della liberazione » (*IPVV*, III, 155), ma, per chi ha preso coscienza di sé e si è riconosciuto come il Signore, si identifica con il pensiero puro, coll'io e quindi coll'emissione. Le cogitazioni « questo è quel vaso, questo è quel nemico, che, avendomi così fatto, così mi fa o farà », ecc., rappresentano, fra le varie forme di pensiero, un momento della nuda osservazione del fatto. « Il momento conoscitivo in cui si unificano due stadi di un medesimo oggetto – p. es. « questo è quel vaso » –, è bensì sempre una forma di pensiero discorsivo; sennonché è da osservare che in tali unificazioni la potenza di conoscenza splende con maggiore evidenza, a guisa di un lampo. Ond'è che, secondo i maestri, esse sono il primo gradino nella salita verso il Supremo » (*IPV*, I, 6, 6). In tali unificazioni, spiega Abhinavagupta nell'*IPVV*, II, 310, la molteplicità è meno evidente. Nel testo leggo *vartamānādi°* e *'bheda°*.

dal salvator pensiero ond'io m'esalto
trista così procede per il male
avventurato servitù mortale!

Ché, com'è anche detto nell'Īśvarapratyabhijñā: «*Per colui che sa così, che, cioè, tutto quello che vede altro non è se non un'espressione del suo potere, e che, come tale, è uno col tutto, lo stato d'identità con Śiva non vien meno neppure quando sta discorsivamente pensando*» [462].

Noi sappiamo che alcune cose hanno una particolare eccellenza.
Tali, fra le figure, quelle a quattro braccia, a tre occhi, piene, magre,
etc., e, tra le sostanze, il vino, le bevande alcooliche e via dicendo: 239
tutte cose dalle quali siam forzati a raggiungere il piano reale cui si
riferiscono (*tāṃ sattām*) [463]; ed il medesimo accade dei fonemi scritti,
che fan raggiungere, a chi legge, i fonemi veri. Tale, mutatis mutandis,
è il caso, fra i vari fonemi, del fonema S. Questo fonema, infatti, nel
momento stesso che si manifesta, materiato com'è dell'ambrosia della
suprema beatitudine, abbraccia dentro di sé tutti gli altri. Ora, la vera
natura dell'essere (*satya*), del piacere (*sukha*), della felicità (*sampat*),
della esseità (*sattā*), ecc., si rivela, in effetto, nell'erompere dei gemiti
amorosi, nel movimento del membro, nelle contrazioni e distrazioni
della matrice. A questo e non altro si riduce infatti la natura non māyica
del detto essere e via dicendo. [«Ma (dirà qui alcuno) come può un solo
fonema tenere, impliciti, dentro di sé gli altri?»] La risposta è semplice.
Le persone che sanno meglio intendere i moti e le intenzioni degli altri,
riescono infatti a capire da una sola lettera, poco importa dove essa si
trovi della parola, l'intero vocabolo. In virtù di essa soltanto essi pene-
trano infatti nella parola reale. In tal guisa, ogni lettera è, da sé, espres- 240
siva del tutto cui appartiene [464], ché, com'è detto: «*Tra parola, signi-*

[462] *PK*, IV, 3, 12.

[463] Le figure delle varie divinità sono un mero strumento che serve a far raggiungere al devoto il piano relae che esse stanno a simboleggiare. Così pure le bevande alcooliche, quando prese per fini devozionali.

[464] Il ragionamento fatto da Abhinavagupta è il seguente. Il fonema S esprime, da solo, varie parole che per esso cominciano, quali appunto essere (*satya*), ecc., e, per conseguente, la realtà cui esse alludono, specialmente evidente in determinati stadi psichici qui caratterizzati con termini erotici. Un tale potere, attribuito ad un singolo fonema, non è senza esempio. Le particelle «e», «o», l'«a» negativo e i segnacaso sono espres-

ficato e idea sussiste una reciproca sovrapposizione che genera commistione: esercitando la disciplina allo scopo di operare tra essi una distinzione, si giungono a comprendere le voci di tutti gli esseri viventi»[465]. Una cosa simile suole accadere, per la stessa ragione, di vari elementi monosillabici (*a* negativo, *e*, ecc.), come sono, per esempio, le particelle, i segnacaso e via dicendo. Essi, infatti, anche qui, nel piano di māyā, riescono ad esprimere un senso particolare e realissimo, designato col nome di congiunzione, negazione, ecc., ed inseparabile dalle cose negate o congiunte. Questo senso non ha niente a che vedere con quello espresso dai sostantivi, è alieno da ogni oggettività ed immerso nella natura del soggetto. Questa e non altra, del resto, è stata anche l'intenzione del venerabile Bhartṛhari, quando disse, discutendo la natura della frase:
« *Secondo alcuni la natura della frase sta nella prima parola*; *secondo altri* 241
nelle varie parole ad una ad una, aiutate dalle altre »[466].

Questo che abbiamo detto giustifica pure le spiegazioni etimologiche che, in base al principio della comunanza delle sillabe e dei fonemi[467], si fanno, nei libri esegetici del Veda e nei trattati sacri a Śiva, delle parole mantra, iniziazione (*dīkṣā*), ecc. Questi sensi, naturalmente, non sono convenzionali ma dovuti a un necessario decreto divino e sfuggono quindi alla gente ordinaria.

sivi di un senso particolare, non oggettivabile in un sostantivo, inseparabile dalle cose congiunte, negate e via dicendo. In realtà, conclude Abhinavagupta, ogni singola lettera è espressiva di un significato, anche se, naturalmente, questo loro potere sfugge alle persone ordinarie. Le varie etimologie, consacrate dalla tradizione, che usualmente si fanno di parole come mantra (*manaḥ trāṇate*, cioè « protegge, salva la mente »), iniziazione (*dīkṣā*), (dà, *dā*, la conoscenza, distrugge, *kṣi*, l'ignoranza), ecc. si basano appunto su questo potere espressivo delle singole lettere. Vedi la Nota Complementare.

[465] Yogasūtra, 3, 17 (trad. di C. Pensa).

[466] Al principio del secondo *khāṇḍa* del *VP* Bhartṛhari enumera varie opinioni di antichi ācārya circa la natura della frase. Secondo una di queste e precisamente la settima, la frase si basa sulla prima parola. Riferisco qui quanto dice Subramania Iyer (*op. cit.*) su questa teoria che non è tuttavia accettata da Bhartṛhari*ṭ* (*VP*, II, 17, 18): « (*The Vṛtti*) seems to say this: The very first word of a sentence denotes its meaning as qualified and delimited by the meanings of the other words of the sentence which are yet to come and when they do come, they do not say anything new, they only make clear and patent what is already latent in the meaning of the first word. The very first word is as good as the sentence ».

[467] Vedi sopra, nota 25.

Tale, dunque, il fonema S. I fonemi AU e l'emissione Ḥ, son stati già spiegati. « *Il fonema S* (dice il Mālinīvijaya) *pervade le prime tre sfere. La quarta è pervasa dal tridente, AU. La suprema pervasione, trascendente alle precedenti, è operata dall'emissione, Ḥ* » [468]. Ed ancora: « *Essa* (vidyā) *dev'essere inoltre presa dal discepolo, quando il maestro è stato soddisfatto coll'offerta del suo proprio corpo, di ricchezze, di conoscenza, di purità, di buone azioni, qualità, ecc. Essa poi dispensa la detta perfezione, soltanto quando è appresa dal maestro così allietato e non altrimenti, o Dea onorata dagli eroi!* » [469] Ed anche altrove: « *Uno è il seme, naturato di emissione* » [470].

Tale seme non può essere perciò scritto in un libro [471]. Tale la regola. Nello stesso Mālinīvijaya è detto: « *Il vivente* (*S*) *accompagnato dalla gamba sinistra* (*AU*), *tramandato per ininterrotta tradizione* » [472]. Anche qui stesso sarà detto: « *A quel modo che nel seme di una ficus indica* ... » [473].

Commento alla stanza 10*b*–11*a*

a) « Questo », cioè il cuore di ciò che è essenziato da Bhairava, lo ottiene chiaramente il Rudra che è nato – che si è cioè affermato come soggetto conoscente – dal fonema N rispetto alla Mālinī – ma
in realtà dal fonema A – e dalla yoghinī, cioè dalla potenza di emis- 243
sione. Questo Rudra – *rudra* tanto vale quanto coagulante e solvente dei legami – questo rudra e non altro è l'uomo [474].

b) Esso non l'ottiene chi non è Rudra né chi non è nato in grembo ad una yoghinī.

La « subita unione » è lo stato di identità con Bhairava – spiegato

[468] *Mālinīvijaya*, 4, 25.

[469] *MV*, III, 57, 58.

[470] *Kulacuḍāmaṇi* (cit. in *ŚSV*, p. 29). L'intera stanza suona come segue: « Uno è il seme, naturato d'emissione, una la mudrā, consistente nell'eterovaga. Colui in cui si sviluppano questi due elementi, riposa nel piano supremo della pace (*atiśāntapade*) ».

[471] Ad esso si allude bensì attraverso i singoli fonemi o nomi convenzionali.

[472] *MV*, III, 54*b*.

[473] Sotto, st. 24.

[474] La stanza, secondo quest'interpretazione, viene a significare: « Questo cuore del dio ... è chiaramente ottenuto (solo) da chi è nato da N, A e dalla yoghinī (Ḥ), cioè dal Rudra Uomo ». *Nā* è interpretato anche in senso di *puruṣa* (*nṛ*), uomo.

colla parola « liberazione » – che esso cuore somministra. Colui che l'ottiene quindi è tale, [475] non altri; e chi è tale, l'ottiene chiaramente. Analogamente, costui ottiene « appunto » questo cuore, somministratore « appunto » di subita unione, cioè di liberazione. La restrizione espressa dalla parola *eva* si estende quindi a tutti i termini.

Commento alla stanza 11*b*–12*a*

I mantra sono i venerabili fonemi, tanto quelli ordinari, quanto quelli promanati da Parameśvara, ecc., così detti dal pensare e proteggere, essenziati di non discorsiva coscienza. Le mudrā sono basate sull'attività di ogni organo di senso – mani, piedi, ecc. – e sono un'espressione della potenza d'azione. Il gruppo, l'insieme da essi composto, s'identifica colla suprema potenza.

a) Il proprio « corpo » è costituito dal soffio vitale, dal puryaṣṭa-
ka [476], dal vuoto, ecc. La penetrazione in esso consiste nel subito sor- 244
gere di una soggettività pervasa dalla natura del supremo, libero soggetto agente, sorgere conseguente ad una penetrazione nella suprema natura ed alla scomparsa dell'insenzienza, che si identifica colla non libertà.

b) Il termine *svadā* può essere inteso nel senso di ciò che « dà » il sé, cioè la natura propria, ad una cosa. Lo « sforzo » (*īhā*) comincia colla volontà e finisce coll'azione. Per « penetrazione » s'intende penetrazione da parte di esso. Tutto questo è ciò da cui il verbo è caratterizzato. Tale penetrazione sorge « alla pronuncia di questo », cioè di esso seme, al suo venir su, in altri termini essendoci un perdurare (di esso). L'espressione è da intendere avverbialmente [477].

c) Il termine *asya* può essere inteso oltre che nel senso « di questo » anche come un genitivo di A, la cui natura e portata è già stata da noi diffusamente spiegata [478].

[475] Tale, cioè « il Rudra che è nato... » etc.

[476] Vedi sopra, p. 26, nota 44.

[477] Il senso dell'espressione *svadehāveśalakṣaṇam* verrebbe ad essere in tal caso: « In un modo caratterizzato da una penetrazione da parte dello sforzo (*īhā*) che dà il sé (*svadā*).

[478] Il senso è dunque: « Fatto il profferimento di A ...».

d) Colla parola *sadyaḥ* si allude anche ad una penetrazione nell'essente (*sat*) [478a].

e) Coll'espressione *tanmukhatām eti* [« va di fronte ad esso »] si vuol significare che esso va in uno stato in cui ciò che predomina è la natura suprema, e non, come accade circa le anime decadute, tale stato invece nasconde.

Commento alla stanza 12*b*–13

Di conseguenza, colui che pensa, cioè medita per un *muhūrta*, cioè 245
per un momento soltanto – tale espressione temporale è infatti usata (metaforicamente) in riferimento alla suprema attività misuratrice della coscienza, anche se, come sappiamo, essa non è misurata dal tempo – costui fissa, cioè unifica col suo sé, di là di ogni dualità, il gruppo dei mantra e delle mudrā già da noi spiegato. E come? Facendo da ogni parte (*abhitaḥ* = *sarvataḥ*) una mudrā per mezzo del bacio [479], per mezzo, cioè, della natura potenziata, che tutto tocca. La particella *tu* è usata in senso asseverativo.

Solo colui che è impresso dal movimento potenziato, che medita di continuo su Śiva, che consiste appunto in ciò di cui stiamo parlando, costui soltanto fa così, non una pietra, che consiste nel piano Uomo e in null'altro.

Costui e non altri rende oggetto di discorso, immaginandolo, il passato, il futuro e, inoltre, anche ciò che è privo di contenuto, ché prima, oltre la coscienza, non v'era altro. E come?

« *Richiesto* ». *Richiesta è domanda, desiderio di conoscenza.* « *Richiesto* » *è chi riceve una richiesta. Ciò appunto che uno desidera di conoscere, ciò, contenuto dentro di lui, estrinseca.*

Ché, com'è stato detto: « *A quel modo che il Reggitore, richiesto dalla volontà, esaudisce, generati il sole e la luna, gli esseri corporei in stato di veglia nella realizzazione delle cose che stanno a loro nel cuore* », ecc. [480].

[478a] Il senso qui non è del tutto chiaro. Forse, se il testo è corretto, AG ha in mente l'interpretazione data a *sadyag* a p. 90, q.v. (*sad* + *yas*, *kvipi napuṃsakam*).

[479] Il part. pass. *abhimudritaḥ* è dunque interpretato in senso attivo. Nell'interpret. seguente esso è invece, più regolarmente, interpretato in senso passivo, « impresso da ... ».

[480] Le stanze III, 1, 2 della *Spandakārikā* sono state variamente interpretate e ri-

Il soggetto invero nella memoria, nella fantasia, ecc., rimane unico, sempre lo stesso, presente: il passato e il futuro non esistono. Ché com'è stato detto: «*Non limitata dai due tempi*» [481], con quel che segue. Da questo soggetto che resta sempre uguale a se stesso, non diverso da com'era prima, intollerante delle contrazioni che trovano espressione in frasi come: « di nuovo egli conosce, fa questo » e via dicendo, di questo soggetto, ripeto, si dice che risplende una volta per tutte. [482] Tale la ragione per cui si dice che il presente è tale rispetto al passato, ecc., e che, essi non esistendo, non esiste in realtà neppure esso, per cui la realtà vera non è misurata dal tempo. Ma tutto ciò l'abbiamo ripetuto più volte. Tale soggetto, pur essendo tale, manifesta tuttavia la potenza del tempo, la quale è svariatissima – svariata, dico in base al principio che: 246

« *Nel periodo di un'ora per chi è sveglio, chi dorme e sta variamente*

mando il lettore alla dotta nota di R. Torella, *Śivasūtra*, Roma 1979, p. 59. Nelle linee seguenti do il commento, che, di esse, ha fatto lo stesso Kallaṭa (vedi R. Gnoli, *Testi dello Śivaismo*, Torino 1962, pp. 70, 71:

A quel modo che il Reggitore [a], *richiesto dalla volontà, esaudisce, generati il sole e la luna* [b], *gli esseri corporei in stato di veglia nella realizzazione delle cose che stanno a loro nel cuore,* —

Nello stato di veglia, lo yoghin in cui la vera sua natura propria non si sia ancora manifestata, secondo quale sia la sua volontà, vede in mezzo a tutte le altre cose presenti, proprio la cosa da lui desiderata e non altro, così come accade in uno spettacolo di danzatori, di lottatori, eccetera. Il senso dell'espressione « generati il sole e la luna », è che il Reggitore pone, secondo i casi, la sua attenzione sugli occhi e via dicendo.

così anche in stato di sogno, Egli, risiedente com'è nel mezzo, manifesta senza eccezioni, sempre e chiaramente, le cose desiderate in perfetta corrispondenza alla richiesta [c].

Così anche in stato di sogno, lo yoghin vede le cose desiderate e non altre, in perfetta corrispondenza alla richiesta, quanto a dire alla preghiera della volontà. Il « mezzo » di cui qui si parla è il cuore. Tali cose sono viste chiaramente, cioè, manifestamente, sempre. Tale facoltà è chiamata col nome di « libertà del sogno »; ed equivale, in altri termini, all'annientamento della coltre di tenebre che ci copre.

Il *pṛṣṭaḥ* (sopra, stanza 13) è da AG palesemente messo in relazione coll'*icchābhyartanā* della *Spandakārikā*.

[a] Śiva, il sé.

[b] Simbolicamente gli occhi e, per sineddoche, i vari sensi. La realizzazione in questione presuppone l'attività dei sensi.

[c] In altre parole, lo yogin può vedere, eccetera, quello che vuole indipendentemente dall'attività dei sensi, ma grazie alla sola forza mentale. Lo stato di sogno sta per le rappresentazioni mentali in genere. Vedi *Śiva Sūtra*, II, 10.

481 Questa citazione ricorre anche sopra, p. 35, q.v.

482 Vedi sopra, nota 64.

sognando può sperimentare i più vari periodi di tempo, di tre ore, di un giorno, di un anno e via dicendo » [483].

Commento alla stanza 14

Prahara tanto vale quanto uno straordinario dissolvimento (*hara*), il riassorbimento che prende il nome da Akula. L'ablativo è usato nel senso di immediata successione. Il senso della stanza è dunque questo, che costui vede di là da ogni dubbio la forma della divinità, cioè la volontà, *abhipretam*, cioè a dire volta verso la potenza di conoscenza, la quale riposa nel principio Sadāśiva, noto col nome di « trapassato » (*preta*). Questa forma, da lui vista, è tirata (*ākṛṣta*) 247
dalle potenze rudriche, che presiedono, cioè, allo scioglimento e alla coagulazione. (E come la vede?) *Sākṣāt*, in un modo caratterizzato da un divoramento (*ad–*) e da un percorrimento continuo (*at–*) delle forme, cioè delle *kalā* e della forma che è coi sensi (*sākṣa*) [484]. In altre parole, questa visione è propria di colui che per merito dell'onnipotente libertà divina ha raggiunto il piano di Akula, il quale è caratterizzato dalla scomparsa di ogni onda, di colui che è padrone della potenza di volontà. Tale potenza di volontà, da parte sua, diretta com'è verso un oggetto in essa già contenuto, si converte nella potenza di conoscenza, dove comincia ad apparire, sia pure in modo non ancora evidente, la differenziazione. Questa potenza di conoscenza consiste nella coagulazione esteriormente di tutti gli organi di senso, che sono essenziati di una vibrazione particolarizzata. Questo e non altro è il « percorrimento continuo ». Lo scioglimento corrisponde invece al divoramento. Se queste due azioni opposte di vomitare [485] e divorare appartengono alla stessa visione, si deve a questo, che tutte le cose sono una unica e medesima coscienza e che questa coscienza si autofenomenizza nella

[483] Cit. non rintracciata. Vedi *TA*, VI, 183*b*–185*a*.

[484] Il senso della stanza viene dunque ad essere il seguente: « Subito dopo il *prahara* = *akula*, ecc.), costui, vede, di là da ogni dubbio e *sākṣāt*, (nei sensi suspiegati), andando verso l'alto (?), la forma della divinità nella sua tensione verso Sadāśiva tirata dalle potenze rudriche ». L'avverbio *sākṣāt* è dissolto in *sa*+*akṣa*+il tema *ad–* (mangiare) o *at–* percorrere di continuo. Nel commento manca la spiegazione di *uccaran*. Su Sadāśiva come *preta* o *mahāpreta*, vedi *TA*, XIII, 109–312. Vedi Addenda.

[485] Cioè, di « coagulare esteriormente», nella realtà esterna.

varietà del tutto. (Anche nella vita ordinaria si vede), di là da ogni dubbio, che una stessa cosa, non ancora accertata, serve da fondamento a due immagini diverse, come sono un uomo ed un albero. La potenza di Parameśvara è invero in grado di compiere le cose più difficili e straordinarie. 248

Commento alle stanze 15–18*a*

Bhairava, sennonché, non possiede la sola potenza di visione, ma anche la potenza di memoria, la quale è essenziata da Parāparā. Le parole, nel testo, *praharadvaya*, ecc., si riferiscono appunto ad essa. Il soggetto (tale il senso) diventa uno che ricorda, assumendo la forma di soggetto conoscente (in quei piani) dove c'è l'etere (*vyoman*), cioè nel puryaṣṭaka e nel vuoto. In altre parole, quando il soggetto pensa ripetutamente, ricorda, la detta visione, cui si allude col termine *prahara*, (costruisci come prima: tirata, *sākṣāt*, di là da ogni dubbio, dalle potenze rudriche), tale (forma di memoria), com'è stato detto, è invero visione anch'essa.

Ma Bhairava, com'è stato detto, è congiunto colla potenza che presiede alle rappresentazioni discorsive, la quale è essenziata di Aparā[485a]; ond'ecco che nel testo leggiamo, « in virtù di tre (*prahara*) ecc. » In altre parole, quando il soggetto che vede e che rammemora, risiedendo, come tale, nell'etere, vede ancora una volta, allora, in virtù di queste tre visioni, cui qui si allude col termine *prahara*, allora, dico, le madri, ecc.

Le madri sono ad un tempo le potenze di Parameśvara, essenziate dall'intimo soggetto conoscente, e quindi, proprio perché si identificano col soggetto, « perfezionate » [486], come quelle che non aspettano perfezione da parte di altro soggetto; o i raggi dei sensi interni, i quali

[485a] Maheśvara, secondo Utpaladeva (*PK*, I, 6, 7), che ha qui presente la *Bhagavadgītā*, XV, 15, possiede tre potenze, *jñāna*, *smṛti* ed *apohana*, cioè a dire *vikalpa*, il pensiero discussivo. La potenza di memoria è da AG assimilata a *parāpara* anche nella *IPV*, I, 4, 1, laddove dice: « ... remembrance is unity in multiplicity ,because it is due to Māyā and Vidyā. And, therefore, it is that those, who are well versed in the Agamas, hold that remenbrance, when animated by Mantra etc. is like Cintāmaṇi, capable of giving all Siddhis, as follows: – « Remembrance itself, assuming the form of contemplation, exposes your glory as Cintāmani does the wealth » (*Bhāskarī*, vol. III, ed. cit.).

[486] O forse meglio: « perfette » (*siddha*).

sono caratterizzati *a*) dalla sovranità, la quale deriva loro dall'unione col soggetto conoscente, e come tali partecipano della libertà divina; e *b*) da una grande forza, nel senso che rispetto ai sensi esterni, il loro potere non trova ostacolo di sorta. Anche in questo senso, esse son dunque « perfezionate ».

Gli eroi, cosiddetti per il loro agire impetuoso che a tutto s'estende 249
senza tener conto alcuno delle restrizioni imposte dalle dottrine delle anime decadute, gli eroi, dico, sono i sensi di percezione e di azione ed anch'essi sono « perfezionati ». I signori di essi sono i fonemi K, ecc., i quali sono anch'essi « perfezionati ». Nato da questi fonemi K, ecc. [486a], è infine l'insieme delle potenze, cioè delle divinità Brāhmī, ecc., il quale consiste nel vari sentimenti, pratici ed estetici, di odio, attaccamento, e via discorrendo. Anche questo insieme è « perfezionato », e, perciò appunto, « possente ».

Tutte queste entità, convenute per comando della Suprema, somministrano la « perfezione » *paramā*, costituita cioè dalla conoscenza (*mā*, *māna*) del supremo, e pertanto, essenziata di discorsivo conoscere, il discorsivo conoscere, cioè, implicito nella nozione « costui è il supremo »; o anche somministrano il frutto desiderato, cioè l'IO. Tale frutto si presenta in modo discorsivo e non discorsivo, secondo che la sua efficacia è conosciuta o non conosciuta.

E che più? (In virtù di « esso », cioè di esso cuore) anche i recitatori di *mantra*, coloro che son « perfezionati » nei mantra di altre scuole, conducono a perfezione. Anch'essi inoltre, in virtù di « esso » diventeranno perfetti, cioè liberati viventi. Il senso è insomma questo, che senza di esso, non è reale perfezione.

Colle parole « tutto quello che è nel sistema di Bhairava » si vuol significare questo, che, cioè, gli anzidetti « perfezionati » che conducono a perfezione e coloro che grazie ai poteri di impicciolirsi a volontà, ecc., diventeranno perfezionati, di ciò tutti costoro son debitori ad esso cuore soltanto. Senza una penetrazione in questo cuore non può infatti verificarsi neppure la più ordinaria perfezione, in quanto che qualsiasi 250

[486a] Lett.: « Nato dall'estrazione (*uddhāra*) di questi fonemi ». Sul termine *uddhāra*, vedi sopra, p. 155.

perfezione, secondo questo sistema, cioè complesso di azioni rituali, di Bhairava, proviene da esso soltanto.

In tal modo Parameśvara, che si identifica col detto cuore e che, come tale, è alimentato dalle tre potenze ed è uno colle infinite forme di coscienza che di continuo nascono e si dissolvono, Parameśvara, dico, che così è immaginato, rompe la pellicola (*maṇḍam*),[487] la quale è invisibile (*adṛṣṭa*), essenziata di non evidenza, cioè la maculazione māyika, o, se così si vuole, l'essenza o aspetto differenziato delle cose.

In tal modo (tale un'altra interpretazione di questo verso), in tal modo, questo cuore invisibile si restringe (*lopin*) nelle uova (*aṇḍa*). Le uova son quattro e restrizione significa qui contrazione[487a].

Parameśvara che è uno e saturato di coscienza è così, nel medesimo tempo, essenziato dalla sapienza e da māyā, ché, com'è stato detto:

« *La visione è la Dea Suprema, la memoria la Dea Suprema–Infima. e le rappresentazioni differenziate la Dea Infima*[487b]. *Il signore è naturato di queste tre potenze. A Lui appartiene māyā e la sapienza ed un tempo. Māyā è costituita dalle quattro uova e la sapienza, benigna, è naturata di grazia e si identifica colla coscienza della nostra propria natura* ».

Se la preminenza spetta invece allo yoga, allora, previo adempimento dei voti, ecc., prescritti nel Mālinīvijaya, le stanze che iniziano colle parole « Fatto il profferimento di esso », ecc., non hanno
bisogno di difficili spiegazioni. Negli affari ordinari uno dipende, infatti, 251
dal potere di necessità, e, come tale, si appoggia su di un determinato, necessario complesso di azioni. La medesima restrizione si ripete anche nei riguardi degli yoghin, in ragione della necessità che regola gli stati di coscienza propri della meditazione, del rito e delle ruote dei canali.

Il Signore espone adesso come il Trika sia senza superiore, superiore, cioè, ad ogni altra cosa, conformemente a quanto è stato detto, che, cioè « il Trika è più alto del Kula »[488].

[487] *Maṇḍalopi*, da *maṇḍaṃ lumpati*. AG anticipa ed interpreta qui a suo modo il primo pāda della stanza seguente *adṛṣamaṇḍalopyevam*, che sarà poi diversamente commentato a suo luogo (sotto, p. 251, 252).

[487a] Vedi sulle uova *TA*, XI, 8 sgg.

[487b] Vedi sopra, nota 485[a] e la Nota complementare.

[488] Vedi sopra, p. 163.

[18) CHIUNQUE, ANCHE CHI NON HA VISTO IL MAṆḌALA, SAPPIA COSÌ SECONDO VERITÀ, PARTECIPA PER SEMPRE DELLE PERFEZIONI, POSSIEDE LO YOGA, È UN INIZIATO]

a) Il *maṇḍala* è la ruota della divinità. *Anche chi non ha visto*, anche chi, cioè, non abbia partecipato ad una riunione (*melaka*), in virtù della violenza, dei discorrimenti notturni, della disciplina [489].

b) Il *maṇḍala* è le ruote principali e secondarie dei canali corporei. *Anche chi non ha visto*, anche chi, cioè, non ha avuto un'esperienza di essi, in virtù delle pratiche dello yoga.

c) Il *maṇḍala* è il mandala dei tridenti e dei loti [490], ecc. *Anche chi non ha visto*, anche, cioè, non avendolo veduto. Qui i riti iniziatici 252
coi loro *maṇḍala*, ecc. non hanno applicazione alcuna.

Chiunque, favorito da una caduta della suprema potenza, *sappia* appunto così, come, cioè, l'iniziazione non sia altro che tale conoscenza, come non vi sia qui altra iniziazione che essa, è perciò appunto, conoscendo, dico, così, *iniziato* dall'onnipervadente venerabile Bhairava. Le parole della scrittura « Coloro che s'impadroniscono dei mantra da se stessi » [491] si riferiscono, di conseguenza, a mantra diversi dal cuore di cui stiamo parlando. Questo, infatti, non è un mantra (come gli altri), in quanto che consiste nel cuore e trascende i mantra, i signori dei mantra ed i grandi signori dei mantra. Tale cuore, poi, non può essere scritto nei libri e quindi, secondo verità, può essere ottenuto per grazia di una caduta della suprema potenza soltanto. E questo è stato spiegato.

Chiunque, indipendentemente, cioè, da nascita, voti, disciplina, ecc. L'elemento principale è infatti qui solo il conoscere.

« *Questi partecipa delle perfezioni, è uno yoghin* ». Lo yoga, com'è 253
stato detto, è l'unione d'una cosa (con un'altra) [492]. Costui e non altri

[489] Sugli incontri dei *siddha* e delle *yoginī* vedi *TA*, XXVIII, 370*a*–372*a*. La disciplina (*caryā*) si riferisce apparentemente a pratiche sessuali. Dell'unione per violenza si accenna in *TA*, XXVIII stt. citate; XXX, 94, 95*a*. Coll'espressione *niśāṭana* AG si riferisce apparentemente al momento in cui avvengono tali incontri.

[490] Vedi *TA*, XXXI, *passim*.

[491] Citazione non rintracciata.

[492] *MV*, VI, 4.

è stato veramente iniziato, ha cioè ricevuto l'iniziazione, che dà la conoscenza e distrugge māyā.

La parola «*e*» ha qui un valore asseverativo, il quale si estende a tutte le specificazione anzidette, nei due sensi *a*) che partecipe delle perfezioni, yoghin ed iniziato è costui e non altri; e che *b*) costui è appunto partecipe delle perfezioni, appunto yoghin ed appunto iniziato. E tutto ciò per sempre.

[19*a*. NON APPENA ESSO SIA CONOSCIUTO, UNO È CONOSCIUTO DA TUTTE LE POTENZE]

a) Chi ciò conosce è perciò appunto conosciuto da tutte le divinità e da tutte le potenze onniscienti.

b) Tutto ciò che per virtù di esse è conosciuto, tutto questo diventa oggetto di conoscenza, non appena esso (cuore) è conosciuto – come prima. L'affisso del terzo caso è qui usato (non) a denotare (l'agente ma) lo strumento.
Ed inoltre

[19*b*. ANCHE SENZA LO YOGA, UNO DIVENTA UGUALE ALLA FAMIGLIA 254
DELLE ŚĀKINĪ,]

Non appena esso (cuore) sia conosciuto, uno diventa signore della ruota delle potenze – identico cioè ad Akula, il quale consiste nel movimento generico che soggiace alla famiglia delle Śākinī, costituita di movimento particolare [493] –, anche senza lo yoga, cioè *a*) l'esercizio graduale dello yoga, *b*) l'unione (con Śiva) che si verifica alla scomparsa del corpo māyico.

Inoltre,

[20. DIVENTA DA NON CONOSCENTE DEI RITI CONOSCENTE DEI RITI SACRIFICALI]

Il rito è l'azione ed il conoscere è la conoscenza. Chi non possiede

493 Vedi sopra, p. 86.

tale diade, costui è una particola imprigionata, ché, com'è detto nel Kiraṇāgama: « *La particella imprigionata è eterna, incorporea, nesciente, inattiva, priva di qualità, impotente, onnipervadente, risiedente nel ventre di māyā, ricercatrice di mezzi di fruizione* » [494].

Costui dunque, ancorché sia una particola imprigionata, diventa, non appena ciò sia conosciuto, un soggetto agente e conoscente – uno, cioè, che possiede l'azione rituale ed il conoscere – rispetto all'atto di associarsi agli oggetti [495]. Inoltre, gli stessi sacrifici non completi che egli abbia compiuto, diventano completi, essendo il cuore naturato di tutte le cose.

Infatti,

[21. Cominciando da kālāgni fino a māyā, tutto riposa nel corpo del Brahman. Śiva risiede dentro il senza fine che comincia col (mondo) universo. Più in là sono le tre potenze.

Cominciando da Kālāgni, cioè dal (primo dei sedici) mondi del principio terra fino al principio māyā [496], (tutto) riposa nel corpo del *brahman*, cioè del fonema S; a partire dal mondo onniforme, cioè dal principio sapienza ecc., fino a Śiva senza supporto, naturato di potenza, nel senza fine, cioè AU [497]. Più in là (*param*) c'è la triade delle potenze, naturata di emissione. La parola *param* può essere anche concordata con essa triade nel senso di « suprema ». Vedi, a questo proposito, quanto è stato detto: « Dal fonema S » [498] con quel che segue.

[22. Qualsiasi cosa risieda dentro di esso, riposa sulla via pura. 256
Il vivente ottiene in breve la conoscenza pura, propria di Īśvara]

Qualsiasi cosa variamente esistente, ossia dei più vari stati e condizioni, questa, nell'interno del seme del cuore, diventa pura. Questa

[494] *Kiraṇāgama*, I, 15. La stanza è citata e commentata in *TA*, IX, 145, 146.

[495] Il tema *yaj-* è qui interpretato nel senso di *saṅgakṛti*. Gli altri due sensi sono *devārcā* (venerazione degli dei) e *dāna* (dare).

[496] Sui vari mondi, ecc., vedi *TA*, VIII, passim.

[497] Intendo *viśvādy āditaḥ kṛtvā* (*āditaḥ kṛtvā ity anuvartate*) ricavandolo dal primo pāda. AG lascia inspiegata l'equivalenza, da lui proposta, di *viśvabhuvanāt* con *vidyātattvādeḥ*.

[498] *MV*, IV, 25; vedi sopra, p. 124.

conoscenza – questa conoscenza, dico, propria di Īśvara, il vivente (*aṇu*) la ottiene in breve. Il termine *aṇu* deriva dai temi *aṇ*–, nel senso di respirare e *aṇ*–, nel senso di far rumore. La cerebrale *ṇ* si deve al fatto che lo sforzo articolatorio è assai leggero [498a].

Come? 257

[23. COLUI CHE LO SPINGE DEV'ESSER TENUTO PER ŚIVA STESSO, ONNISCIENTE, IL SUPREMO SIGNORE, ONNIPRESENTE, IMMACOLATO, LIMPIDO, SODDISFATTO, CHE HA SÉ PER OGGETTO, PURO]

Colui che lo spinge (fa progredire), cioè il maestro, deve esser tenuto per Śiva stesso. In altre parole, chi lo spinge è Śiva stesso. Questi inoltre, è non conoscibile, è, cioè soggetto conoscente. *Svāyatana* è colui che esplica i suoi propri *aya*, ossia le (varie) forme di esistenza naturate di conoscenza. Ma tutto ciò è stato già diffusamente spiegato [499].

Di tutta questa diffusa esposizione, il signore ne mostra, conclu- 258
dendo, il senso e l'intenzione.

[24. COME UN GRAND'ALBERO STA IN FORMA DI POTENZA DENTRO IL SEME DELLA FICUS INDICA, COSÌ TUTTO QUESTO MONDO, COGLI ENTI MOBILI E IMMOBILI, STA DENTRO IL SEME DEL CUORE.

[25. COLUI CHE CONOSCE COSÌ SECONDO VERITÀ POSSIEDE UN'INIZIAZIONE CHE MENA AL NIRVĀṆA, INDUBBIA, PRIVA DI SEMI DI SESAMO, DI BURRO FUSO E DI OBLAZIONI.]

Qui ciò che non esiste è un nulla ed il tutto, com'è stato già detto,
è fatto di tutto. A quel modo, perciò, che in un seme di *ficus indica*, 259
risiedono, in forma ad esso conveniente, i germogli, le gemme, le foglie ed i frutti, così appunto questo tutto risiede dentro il cuore. L'iniziazione nirvanica, trascendente ogni dubbio, non è altro se non questo conoscere, ché, com'è stato detto: « *Questo e non altro è l'ottenimento dell'ambrosia, questa la prensione del sé, questa infine l'iniziazione del* nirvāṇa, *che ci somministra la natura di Śiva* » [500]. Le altre iniziazioni

[498a] Vedi, p.es., Hemacandra, *Dhātuparāyaṇam*, s.v. *aṇ* (I, 259): *aṇ śabde | śabdaḥ śabdakriyā| aṇati*; e s.v. *an* (III, 121): *anic prāṇane | anyate ... ṇānto 'yam ity eke, aṇyate |*

[499] Vedi sopra, p. 61.

[500] *SpK*, III, 7.

possono sì somministrare fruizioni, ma la vera iniziazione non è altro che questo conoscere. Questa scuola è perciò superiore a tutte le altre. Essa supera infatti anche le scritture del Kula. Nel senso infatti che, come nei segni d'una bilancia [501], quanto più si va in alto – nonostante la capacità di andare su e giù sia limitata – infinita è la 260
diversità della misura, così pure nei principî, quanto più essi sian alti, infinita è la diversità dello spazio, del tempo, della fruizione e della coscienza: proprio così, in questo senso, (questo nostro sistema) suol essere a tutti superiore, come quello, cioè, che è superiore perfino al trentaseiesimo principio. Visto poi che l'iniziazione altro non è che coscienza, proprio per questo è stato detto [501a] « Fatti segno della grazia dell'io, di cui abbiamo dianzi spiegato l'essenza, il quale si identifica col venerabile supremo Bhairava, il signore, cioè della duodecupla ruota dei sensi interni ed esterni, non soggetto a māyā, indefettibilmente presente ed identico colla stessa nostra intima essenza [502], fatti segno dico, di questa grazia, sono gli eroi e le yoginī che son penetrati in questa coscienza, non coloro che hanno celebrato le iniziazioni (esteriori) ».

In tal guisa, come il piano del Senza Superiore non prescinda dalla natura superiore ed insieme con essa si inveri, come, dico, questo avvenga, è stato abbondantemente spiegato, sia in ristretto sia per esteso.

Ci resta dunque adesso da dire come si svolga l'adorazione di esso, ché, come si legge nelle scritture « Coloro che adorano l'essenza del Trika, che si identifica col cuore, anche se non dotata di (tutta la sua) forza [503], sono dei veri e propri Supremi Signori in incognito, travestiti

[501] Il paragone, mi sembra, è tra i numeri o segni incisi nel bastone della bilancia (stadera) e i vari princìpi. Ambedue son segni o concetti convenzionali cui corrispondono, nella realtà, pesi (nel caso della bilancia) e misure di spazio, di tempo, di fruizione e di coscienza (nel caso dei princípi) diversissimi, sempre più grandi quanto più il contrappeso si avvicini all'estremità del bastone o i princípi si avvicinino al trentaseiesimo. Con altro intendimento la stadeıa è tolta a paragone anche da Bhartṛhari, *VP*, I, 3, commento.

[501a] Da Somānanda?

[502] Il signore dei dodici sensi è il senso dell'io, che, nella sua forma non māyica ecc., si identifica coll'io puro e quindi con Bhairava.

[503] Anche se, cioè, non ne hanno ancora realizzato la forza (*vīrya*). Vedi sotto, p. 269.

da uomini ». Anche in tal caso, il Senza Superiore è (infatti) necessariamente presente, per il fatto stesso di essere senza superiore [504]. E come dunque essa adorazione si svolge? Per rispondere a questa richiesta, il Signore ci fa pervenire un altro gruppo di stanze:

[26. ESEGUITA LA PROIEZIONE SUL CAPO, SUL VOLTO, SUL CUORE, SUI
GENITALI E SULL'IMMAGINE, FISSATO IL CIUFFO BENEDICENDOLO VENTI- 261
SETTE VOLTE COL MANTRA,
27. LO YOGHIN DEVE FISSARE ALLORA COL MANTRA PRONUNCIATO DUE VOLTE CIASCUNA, LE DIECI REGIONI. INNANZI TUTTO DEVE DARE PERÒ TRE COLPI, RUMOROSAMENTE, PER ELIMINARE GLI OSTACOLI.
28. DOPO DI QUESTO L'OFFICIANTE DEVE SPRUZZARE VIA VIA, CON ACQUA BENEDETTA VENTISETTE VOLTE, I FIORI E TUTTI GLI ALTRI INGREDIENTI DEL SACRIFICIO, IL LIṄGA E LA SUPERFICIE SACRIFICALE.
29. PER MEZZO DEI FIORI BENEDETTI COL QUATTORDICESIMO, CONVIENE FOGGIARE MENTALMENTE IL SEGGIO. IVI L'EROE DEVE SACRIFICARE ALL'EMISSIONE.
30. RACCHIUSA COSÌ L'EMISSIONE DEVE POI ESEGUIRE IL SACRIFICIO, E
CIOÈ SACRIFICARE ALLA DEA, ALLA GRANDE, PIENISSIMA COM'È DI TUTTI
I PRINCÌPI, FREGIATA DI TUTTE LE MEMBRA, BENEDETTA COL MANTRA 262
VENTISETTE VOLTE.
31. QUINDI GIOVA BEN VENERARLA CON FIORI ODOROSI, GIUSTA IL PROPRIO POTERE, ADORARLA CON SOMMA DEVOZIONE ED OFFRIRLE IL PROPRIO SÈ.
32. IN TAL GUISA IL SACRIFICIO È STATO ESPOSTO. QUESTI STESSI RITI DEBBONO ESSERE UGUALMENTE APPLICATI ANCHE ALLA CERIMONIA DEL FUOCO.]

La testa, ecc., quando esteriori, son cose ben note. In realtà, però, queste parole si riferiscono qui solo (*param*) a dei mantra e designano quindi l'intelligenza, lo schiudersi, la volontà, la conoscenza e l'azione, consistenti nei cinque elementi dall'etere alla terra, che son naturati della cosiddetta pentade dei *brahman*. I mantra sono i seguenti: *Lode*

504 Il Senza Superiore comprende tutte le cose e quindi anche ogni forma di adorazione.

alla testa di Īśāna; lode alla bocca di Tatpuruṣa; lode al cuore di Aghora; lode ai genitali di Vāmadeva; lode al corpo di Sadyojāta[505]. A questo 263
proposito, questa pentade, nel momento iniziale ed in quello finale, può essere considerata come un'unità indivisa, ond'è che si hanno, di essa, due aspetti. Le divisioni che si verificano nel momento intermedio fan sì poi che in ognuno di tali cinque elementi si possano scorgere cinque aspetti, che, moltiplicati per cinque, fanno venticinque. In questi, si ha l'introduzione dei mantra Mālinī, ecc.[506].

(Il numero ventisette può essere ricavato anche altrimenti). Le tre dee, volontà conoscenza azione, unendosi ciascuna colla volontà, ecc., diventano nove, e, triplicate ancora per i tre momenti di emissione, durazione e riassorbimento, ventisette.

Per mezzo, dunque, del seme del cuore pensato ventisette volte si ottiene la fissazione del ciuffo[507]. La fissazione è, a questo proposito, uno stato di identità, essenziato dalla non divisione di tutte le cose, Il ciuffo consiste nella libertà di immaginare tutti i vari princípi fino alla terra e viene applicato metaforicamente a varie cose, quali la suprema coscienza, la psiche, il tatto, il soffio vitale, il foro brahmico e le correnti (*vāha*)[508].

Nella testa, ecc., sono, ad uno ad uno presenti la bocca, ecc., che, grammaticalmente, possono così considerarsi come specificazioni l'uno dell'altro[509]. Tutto ciò è stato spiegato sopra, laddove si è detto come tutto è in tutto[510].

Le regioni (*diśaḥ*) non son altro che i vari oggetti del conoscibile, i quali sono oggetto di indicazioni spaziali (*diśyamāna*). Tali regioni

505 Su questi mantra vedi il *TA*, XXX, 10*b*, 11 e nota 8 (p. 716–17).

506 Il numero 27 può quindi essere ottenuto anche mediante i 25 aspetti anzidetti più la Mālinī e la Mātṛkā (su di cui vedi l'ordine alfabetico a p. 82) a prescindere cioè dai due aspetti unitari di cui si è detto sopra.

507 Sulla *śikhā* ed il suo simbolismo, vedi *TA*, VI, 21*b* sgg. e nota 11 (p. 210).

508 Intendo il composto *°rūpaiḥ* prima di *upacaryamāṇāyāḥ* come uno strumentale di compagnia. Più regolarmente ci si sarebbe aspettati un locativo.

509 La testa, cioè, è anche bocca, cuore, genitali, ecc.; la bocca è testa, cuore, genitali, ecc.

510 Vedi p. es. sopra,

rispetto a chi vede, son dieci. La chiusura (*bandhanam*), anche nei loro riguardi, consiste nell'identificarle col nostro proprio sé [511].

Tale chiusura viene effettuata coi tre *tāla*, che tanto valgono quanto
base, riposo. La sillaba SA, a questo proposito, allude al cuore. Queste
tālā, inoltre (tale un'altra interpretazione) si presentano « in modo
sonante » (*saśabdam*), fino cioè alla Mezzana. Il suono è qui infatti 264
la vocalità, la quale, come si è detto più volte consiste appunto nella
Mezzana, non essendo la Corporea che un'appendice di essa. Tale
operazione coincide poi con una pacificazione degli ostacoli (*vighna*),
ossia delle inquinate onde della differenziazione, essenziata di contra-
zione e frazionamento, le quali infettano il supremo sé, non differen-
ziato e non frazionato. Ché, come disse il venerabile Somānanda:
« *Śiva, compenetrato dentro di noi, avendo offuscato il suo sé col suo sé,
dica Śiva, colla sua propria potenza, lode a se stesso nella sua forma
pienamente espansa* » [512]. Analogamente coll'acqua benedetta ventisette
volte, ci si riferisce al rito. del vaso sacrificale [513]. L'acqua qui, di qua-
lunque specie essa sia, è il cuore, il quale è essenziato di fluidità, perché
non vincolato e non somministratore di contrazione.

Il fiore è stato già spiegato [514] e così pure il *liṅga*, ciò in cui, cioè, « riposano le cose mobili e immobili » [515].

Essendo tutto in tutto, sia quello che è, rispetto all'azione dello
stare, il luogo dov'essa si svolge, sia il soggetto agente dello stare
stesso – il quale può essere immaginato come si vuole – possono es-
sere immaginati come si vuole. « Attraverso il quattordicesimo », cioè 265
attraverso il fonema AU, chè, com'è stato detto [516] il quattordicesimo
fonema è costituito dal tridente.

511 Il *digbandhana* « chiusura delle regioni » è un comune e diffuso rito eseguito al fine di scacciare spiriti maligni, ecc., giovandosi di schiocchi di mano ripetuti perloppiù tre volte. Cf. *TA*, XV, 191*b*–193; *SSP*, p. 22, n. 4.

512 *ŚDr*, I, 1.

513 Vedi *TA*, XV, 146–164a.

514 Cf. sopra, p. 183.

515 Le parole *yatra līnaṃ carācaram* sono l'ultimo pāda d'un verso frequentemente citato (*MV*, XVIII, 3) *mṛcchailadhāturatnādibhavaṃ liṅgaṃ na pūjayet* | *yajed adhyāt-mikaṃ liṅgaṃ yatra līnaṃ carācaram* || Sul significato del *liṅga* in queste scuole, vedi *TA*, V, 112*b* sgg.

516 Cf. sopra, p. 176.

L'emissione è il cuore, costituito dai vari fonemi alfabetici – da A a KṢ – in stato di identità, la potenza, l'arcano: di qui la denominuzione di «eroe» [517]. Anche tutto il trono, perciò appunto sta ivi, perché il sostegno e il sostenuto sono vicendevolmente costituiti l'uno dell'altro. Ché, com'è detto: «*Chi vede come il proprio sé stia in tutte le cose*» [518], ecc. Il racchiudimento dell'emissione, costituita dai vari fonemi, è effettuato, ciascuno per sé e tutti insieme ,dal seme del cuore. Né, come del resto è stato già detto [519], si cade con questo ragionamento in un regresso all'infinito, perché tutto nasce dalla suprema realtà ed è in essa riassorbito. Tale racchiudimento dell'emissione consiste poi nella beatitudine proveniente dalla perturbazione della duplice unione. Anche l'essenza che nasce da essa trova qui impiego [520].

Il gerundivo e la successione che esso comporta è qui determinato da esigenze puramente verbali.

«*Pienissima, com'è, di tutti i princípi*». La Dea è piena in modo perfetto, indefettibile, in identità, di tutti i princípi.

«*Fregiata di tutti gli ornamenti* (*ābharaṇa*)». *a*) La Dea sostiene appieno [521], cioè da ogni parte, tutte le cose, fino agli atomi, di tutte le cose, cioè, fa parte intrinseca del suo proprio sé. *b*) Tutte le cose il conoscibile interno ed esterno, i vari soggetti conoscenti, cioè gli animali, gli uomini, Brahmā, Viṣṇu, Rudra, i Mantra, Sadāśiva, ecc. son per così dire le parti ed essa il tutto, l'io pieno e compatto che tutte le abbraccia [522]. E ciò è stato già spiegato. Tale la ragione per cui in questa scuola non si fa cenno di meditazione su speciali immagini,

517 Il passo è piuttosto ellittico e ci si sarebbe aspettati piuttosto un'etimologia di *vīra*, come, p. es. *vividham īrayatīti vīraḥ*: vedi *Mahārthamañjarī*, p. 71: *tatra vīro nāma vividham īrayati viśvavaicitryam iti bhagavān śabdarāśibhaṭṭāraka ucyate* | *tad uktam śrīmaccidgaganacandrikāyām* «*īraṇena vividhena vīratāṃ yo 'yam akṣaragaṇaḥ prapadyate*». Supponendo tuttavia che il testo sia sano, rimando il lettore a p. 52, 53, dove si spiega la parola *guhya*, e a p. 61, dove si spiega la natura del cuore, dove risiede appunto la potenza, che è a sua volta essenziata di forza (*vīrya*).

518 *BhG*, VI, 29. Vedi la Nota Complementare.

519 Vedi, p. es., sopra, p. 163.

520 Apparente allusione al seme, uno degli elementi costitutivi del *kuṇḍagolaka*, su cui vedi *TA*, XXIX, 22–24 e nota 21 (p. 683).

521 *Ābharaṇa* è qui interpretato non come ornamento ma come *ā samantād bharaṇam*.

522 Cf. sopra, passim.

armi, ecc., essendo esse tutte cose create. « Ma (dirà qui alcuno) colui che desidera progredire, che desidera intendere il senso di questo Trika, come può allora progredire? » Ma chi (io rispondo), chi va cercando 266
questo? E che non progredisca! E che, se ha intenzione di progredire, si appoggi piuttosto alle prescrizioni del Siddhātantra e via dicendo ed alle contratte meditazioni, ecc., in essi descritte. Costui, infatti, non è qualificato al piano Senza Superiore, esente com'è di contrazioni. Questo di cui stiamo parlando è uno *yoga* [523] indefettibilmente presente, continuo.

I profumi ed i fiori son stati già spiegati [524].

La parola *yathā* è qui usata nel senso di « con » (*saha*) e lo strumentale ha valore di compagnia.

Questa Dea egli la deve adorare colla Suprema (*parayā*), che consiste nel cuore. E come? Mediante *bhakti* [525], ossia

a) mediante devozione, la quale consiste in un'inchinevolezza riguardo alla penetrazione nell'identità;

b) mediante divisione, attraverso, cioè, la divisione in oggetto e soggetto di adorazione, da noi stessi immaginata. L'oggetto di adorazione si emette, infatti, da se stesso (come tutte le altre cose), sennonché, in forza della libertà del Senza Superiore, consiste in realtà nella libera coscienzialità e non è insenziente, come, p. es., un vaso. Ché, com'è stato detto nelle stanze del Riconoscimento: « *In forza della sua libertà senza rivali, il Signore crea e fenomenizza il suo stesso sé, la cui libertà rimane tuttavia intatta, nelle immagini di Īśvara, ecc.* » [526].

c) Mediante indicazione. Per mezzo dell'adorare viene (implicitamente) indicata la suprema realtà. Tale suprema realtà è riconosci-

523 Intendi un'« unione ». Cf. *MV*, IV, 4, e sopra, p. 253.

524 Cf. sopra, pp. 45 sgg. Sul significato simbolico della parola fiore, vedi sopra, 183.

525 La parola *bhakti* è, come vedremo, interpretata in tre modi diversi, cioè devozione, divisione ed indicazione metaforica.

526 Questa stanza, frequentemente citata, è così tradotta nella *Bhāskarī*, ed. cit., (vol. III, p. 76): « As the Self is without a second and perfectly free, so by mean of mere will (*saṃkalpa icchārūpaḥ*), He creates Īśa etc. who are full of power of freedom, and makes them objects of meditation etc., in ordinary life ». Oltre i commenti di Utpaladeva e di Abhinavagupta, vedi anche R. K. Kaw, *The Doctrine of Recognition*, Hoshiarpur 1967, p. 154.

bile di fatto in tutte le azioni [527], fungendo esse da mezzo nei suoi riguardi, così come le lettere scritte sono un mezzo per arrivare alle autentiche lettere māyiche e queste a loro volta un mezzo per entrare nella forza dei fonemi (puri).

« *Occorre offrire il proprio sé.* » *a*) Altra cosa da offrire infatti non 267
esiste. *b*) O anche, occorre conoscere appieno (*niḥśeṣeṇa*) [528] il sé, pensando che non esiste cosa a lui superiore. In referenza alla natura del Senza Superiore, l'ottativo è qui usato nel senso di plausibilità – ché, com'è stato detto, uno è di continuo intrinsecato in esso sé – e, in referenza all'adorazione, anche di obbligatorietà.

In tal modo (*evam*) ciò che è appieno (*ā*), cioè da ogni parte, perspicuo, sempre e dovunque – la perspicuità (*khyāti*) è costituita dalla luce della natura di Śiva, pura e verace – questo è il sacrificio, perché adorazione della divina Coscienza che si identifica col supremo Bhairava, perché ci associa felicemente, secondo identità, con essa (*tayā*), perché, col sopprimere l'io limitato, ci dà l'io illimitato [529], naturato di Śiva e della usa potenza in tutta la sua pienezza.

La cerimonia del fuoco [530] viene effettuata in virtù di un'oblazione, di una combustione interiore, di tutti i semi dei nostri istinti nel fuoco della coscienza. Tale fuoco avido di divorare nelle sue fiamme il combustibile di tutte le cose è il grande ardore del supremo Bhairava, perennemente bruciante, per virtù della confricazione della suprema potenza, perturbata dalla perturbazione dell'unione con Śiva, l'immenso calore che, come burro, scioglie ogni nostro affetto ed attaccamento. Questo e non altro è il rito della cerimonia del fuoco, che ha luogo alla fine dell'iniziazione, non un rito a sé stante. Tale il senso e l'intenzione di queste stanze.

Questo mantra, nella sua forma reale, si identifica colla perfetta 268

[527] E non nella sola azione dell'adorazione o sacrificio.

[528] Il verbo *nivid-* (« offrire », ecc.) è qui risolto in *ni* (= *niḥśeṣeṇa*) *vid-*, « conoscere appieno ».

[529] La parola *yajanam* è qui interpretata nei suoi tre sensi di adorare, congiungere e dare.

[530] Vedi *TA*, XV, 388b–418a.

conoscenza della nostra propria natura, esso è l'iniziazione, esso è il sacrificio [530a], *esso è l'azione rituale* [530b], *esso non ha superiore.*

Tale la ragione per cui è stato detto che qui non accade come altrove, dove l'azione rituale, concernente l'adorazione dei mantra, etc., è superata dalla superiore [530c] (*uttara*) [parte dei] trattati [soteriologici], che tratta della conoscenza [530d]. Quanto infatti è stato detto nella stanza « Il Senza Superiore anche del superiore » [530e] ha ricevuto compiuta dimostrazione per tutto il resto dell'opera, fino a questo punto – in quanto che il cuore ed esso soltanto è insieme sacrificio, iniziazione ed azione rituale, in quanto che esso è, in una parola, il Senza Superiore. Se poi il venerabile Somānanda ha descritto la purificazione dei due cucchiai sacrificali, piccolo e grande [531], questo si deve alla sua intenzione di dimostrare come la realtà sia un tutto unico – verità che trova conforto anche grazie all'insegnamento di come (la parola divina) sia passibile di infinite interpretazioni. In questo genere di cose [532], son da considerare anche le membra, il modo in cui il mantra si iscrive nel cuore, la sua forma grafica [533], etc. Tutte queste cose, come le precedenti,

530a La lettura *yogaḥ* (così i mss.) è anch'essa possibile (vedi però poche ll. sotto).

530b Così seguendo la lezione da me proposta *kriyeyam* (apparentemente confermata poche linee sotto) per quella dei mss. *kriyāyām* e quella di Lakṣmīrāma (*Śrīparātrīśikā*, KSTS, 1974, p. 11, *kriyāyā*, da lui così commentata *karmānuṣṭhānād apy anuttaro 'tyutkṛṣṭaḥ*. Conservando la lezione *kriyāyām api* il senso verrebbe ad essere: « esso non ha superiore anche nell'azione (durante, etc.) rituale. La lezione *kriyeyam* mi sembra comunque la migliore.

530c Intendo qui « superiore » (*uttara*) nel senso di « più elevato », tenuta, cioè, per tale dalle altre scuole.

530d Questa mi sembra la traduzione più probabile. Alternativamente si potrebbe pensare ad una divisione del testo *mantropāsādi kriyottareṇa jñānagranthenottīryate* « l'adorazione dei mantra, etc., è superata dalla [parte dei] trattati [soteriologici], che tratta della conoscenza, cui fa seguito quella che tratta dell'azione rituale ». Tale lezione ed interpretazione s'accorderebbe sì colla lezione di Lakṣmīrāma *kriyāyā anuttaraḥ*, ma farebbe difficoltà colla seguente affermazione *hṛdayasyaiva yāgadīkṣākriyārūpatvāt.*

530e Vedi sopra, stanza 3, IV, *pāda*, e commento a p. 82.

531 Vedi *TA*, XV, 416b-417a.

532 Sottintendo ad *evamādau* la parola *viṣaye*, e così traduco. Vedi, p. es., *DhA*, III, 5: *evamādau ca viṣaye*, etc.

533 Il termine *dhūlibheda* è menzionato nel commento di Kṣemarāja al *Netratantra*, I, p. 51, dove è contrapposto a *hṛdbheda*. Secondo il commento di Kṣemarāja *dhūlibheda* è la forma scritta delle lettere alfabetiche, così detta perché forse originariamente scritta sulla

non son qui, in realtà, di utilità alcuna, non hanno ragione di essere, non esistono, né ci si deve menomamente servire di esse, come quelle che appartengono a scuole inferiori. Ma di ciò si è già discorso abbastanza. 269

Ma qual è il frutto di tale adorazione? Per rispondere a questa domanda, si ha l'arrivo di questa nuova stanza:

[33a COLUI CHE ESEGUE I DETTI RITI DI ADORAZIONE E TIENE CORRETTAMENTE A MENTE IL DETTO SEME, GIUNGE A PERFEZIONE.]

a) Chi incessantemente, anche nelle attività e comportamenti ordinari, tenga a memoria questo seme, è uno che, proprio per quest'atto di memoria, ha adempiuto a tutti i riti di adorazione. L'espressione « per eccellenza » [534] significa « in modo superiore alle altre scritture, da quelle della scuola Kula fino a quelle degli scivaiti (dualisti) e dei viṣṇuiti. Costui, insomma, penetrato com'è nell'intima natura del beato Bhairava, consapevole che tutto il vario gioco dell'esistenza altro non è che una creazione dovuta alla gustazione della sua propria suprema coscienza, costui, ripeto, è un liberato vivente, in base a quanto è stato detto giusto al principio [535]. Tale realtà è un'esperienza che ricorre (di continuo) e null'altro, e, in questo senso, una forma di memoria. Tale anche l'interpretazione del Siddhāyogīśvarīmatam.

b) L'adoratore (*upāsaka* = *kṛtapūjāvidhi*) che, non ancora penetrato nel cuore, nell'essenza, nella sussistenza della forza, tenga tuttavia correttamente (*samyak*) a memoria questo seme, raggiunge via via, grazie ad una adorazione graduale, questa forza mantrica, cioè a dire il cuore, e, come tale, giunge per eccellenza a perfezione. In altre parole, egli, salendo sempre più in alto per virtù di tale adorazione graduale, da sé o coll'aiuto d'un maestro, raggiunge la forza mantrica, che si 270
identifica con il cuore, e diventa un liberato vivente. Riguardo a ciò,

sabbia, che veniva così dai segni interrotta e come graffiata (*bhinna*). Il *hṛdbheda* è il fonema così come si iscrive nel cuore, cioè meditato. Sulle membra vedi sopra, p. 117.

[534] Implicita nella preposizione *pra* preposta a *siddhyati* (*prakarṣāt siddhyati*).

[535] Vedi sopra, p. 18.

l'adorazione delle porte, del corteggio e del maestro [536] non è di giovamento o nocumento alcuno e perciò appunto è stata descritta da Somānanda. L'osservazione dei giorni d'adempimento del Kula ed il rito del sacro cordone sono [537] invece prescritti. Tale l'implicazione dell'avverbio « correttamente » applicato a rituale [538].

1. *Ciò dentro di cui il tutto risplende, ciò che risplende in ogni dove, ciò è la luminosità unica e sola, il cuore supremo, o savi!*
2,3. *Un'asina o una giumenta, distraendo e contraendo insieme i suoi* 271
mobili genitali si rallegra in cuor suo [539]. *Venerate dunque così il cuore,*
che, caratterizzato dall'emissione, vibra dentro il cuore della suṣumnā,
dentro la grande beatitudine del dio e della dea.

4-6. *Ciò laddove uno, meditando, ricordando, cogitando e facendo, trova riposo e ciò da cui balza su luminoso, questo è pur sempre il cuore, dov'è contenuto sia questo conoscere unico, sia l'altro, quello discorsivo, dove i princìpi, dove i diversi mondi, dove i vari soggetti conoscenti, da Śiva alle anime vincolate: i quali tutti variando la loro varia reale interna natura, si immergono nella varia suprema coscienza.*

7. *Il transito, di là da ogni dubbio, attraverso i più vari stati, so-*
stanze, azioni, luoghi, conoscenze, ecc., è, per chi (abbia così realizzato) 272
un continuo atto di indefettibile adorazione.

8. *L'adorazione graduale richiede invece la osservanza dei giorni d'adempimento del Kula* [540] *e del rito dei sacri cordoni. Nei riguardi di tale adorazione è stato appunto aggiunta, in questo trattato del Trika, la specificazione « correttamente ».*

Ché, com'è stato detto:

« *A quel modo che fra i liquidi il seme, tra i fonemi il seme dell'emissione, fra le scritture il Trika, tra le liberazioni la condizione di Bhairava,*

[536] Vedi *TA*, XV, 183*b*, sgg.; XXVIII, 423*b*, sgg.
[537] Vedi *TA*, XXVIII, 112 sgg.
[538] Nel caso, cioè, che *samyak* non sia concordato con *smaran* ma con *kṛtapūjāvidhiḥ*.
[539] Il paragone, di probabile origine scritturale, ricorre anche nel *TA*, V, 58b–60a.
[540] Vedi *TA*, XXVIII, 112 sgg..

tra le adorazioni, la concentrazione, tra i voti, il comportarsi da eroe, così tra i vari giorni di adempimento, sono, per questa scrittura, i giorni di adempimento del Kula. Il rito dei sacri cordoni serve, da parte sua, a rendere perfetti tutti i sacrifici compiuti. In coloro che non celebrano il rito dei sacri cordoni quattro, tre, due, o anche una sola volta l'anno, in coloro che non conoscono i giorni d'adempimento del Kula, in costoro la forza non s'afferma e risplende » [541].

[..]

In tal modo, quale sia la natura del Senza Superiore è stato diffusamente spiegato – dove non è bisogno di meditazione, ecc. La riflessione soltanto esita (qui) in una salda percezione, essenziata di convinzione e caratterizzata da una salda gustazione. Dove 273
uno depone la spada dei mezzi supremi [542], nei riguardi, cioè, di coloro che desiderano perfezioni, giova però esporre lo yoga. Infatti, sebbene le visibili perfezioni yoghiche, originate, come sono, dalla libertà divina, trascendano la necessità così com'è ordinariamente intesa, non trascendono tuttavia la necessità degli ordinamenti divini, ché, com'è stato detto nella Śivadṛṣṭi: « *Tuttavia, ai fini dei molteplici riti, i mezzi sono da esporre con ogni attenzione* » [543]. Nonostante ciò, la natura del Senza Superiore non subisce nocumento alcuno, in quanto che il desiderio, lo sforzo, lo studio, l'ottenimento stesso ed i frutti di esse visibili perfezioni sono anch'essi essenziati del supremo e di esso soltanto. Questo tuttavia può e deve dirsi che, rispetto ai liberati, viventi, tale caduta di potenza è di tipo debole, essendo, genericamente parlando, non piena.

Al fine di descrivere questa via dello yoga, ecco quindi l'arrivo delle stanze finali.

541 Fonte non rintracciata.

542 La correzione *dhārādharan* (o *dhārādharān*) *nidhatte* mi sembra imporsi (cfr. espressioni come *nihitadaṇḍa*, « one who has laid aside the rod » (Williams) etc. La confusione è, graficamente, facilissima (°*dharaṇṇidhatte*). L'espressione si riferisce a coloro che hanno rinunciato ai mezzi supremi, più elevati di tutti, diretti alla liberazione, cioè a dire, i mezzi *śāmbhava*, e, paradossalmente, i mezzi non–mezzi, l'*anupāya* stesso, e prendono a praticare lo *yoga*.

543 *ŚDr.*, VII, 9.

[33b–34a) Il seme privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi, questo bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare perennemente la parte luna.]

a) Questo seme del cuore, di cui qui si parla, per l'assenza dell'ele- 274
mento infervoratore [543a], perché privo di andare e venire, perché sempre levato sull'orizzonte, è senza fine e senza principio; è fiorente, nel senso che ha raggiunto completa pienezza; sta in mezzo alle *tithi*, perché è il cuore; dev'essere meditato col cuore [543b], nel bulbo, nella parte segreta, chiamati metaforicamente col nome di loto, a cagione della proprietà di espandersi e contrarsi. Qual è poi qui la meditazione appropriata, il Signore stesso la espone, dicendo come il devoto deve « appieno gettare », cioè lanciare, la « parte luna », costituita dalle sedici kalā, simili agli stami, insieme colla *kalā* (centrale), risiedente nella corolla del cuore, di essa luna piena, in direzione dei suoi propri dvādaśānta.

b) Il devoto che ha attinto un primo tocco di ambrosia su dal luogo natale del fiore [544], ecc., che ha formato in sé la mudrā del becco del corvo [545], caratterizzata dal bacio, in armonia col suono nascente; che ha poi riempito la luna bevendo il nettare scosso dal detto suono promanante dalla luna del cuore, espandentesi per opera della gustazione del succo della fresca ambrosia, da essa (*mudrā*) defluito [546], che è poi naturato dal sorgere delle dodici kalā del sole [547], che riposa nel fonema S senza vocali; che manifesta, nel corpo, fenomeni di orripilazione, paralisi, sobbalzi, lacrime, tremiti, immobilità, ecc.; il devoto, ripeto, deve così esercitarsi. Tale l'interpretazione di Dhaneśvaraśarmā.

c) Il seme privo di princípio e di fine è il fonema S senza più, 275
accompagnato delle sedici tithi A, ecc. Questo seme dev'essere gettato

[543a] Il *praṇava* OM. Vedi la Nota Complementare.

[543b] Oppure, adottando la lezione *hṛdy eva* « nel cuore ».

[544] Il luogo, cioè, dove nasce il seme. Il fiore, *puṣpa*, è il seme femminile: vedi sopra, p. 183, 184.

[545] Vedi su quest'espressione il *TA*, III, 168, 169; XXXII, 476, 48.

[546] Leggo *tadupasṛta*° per *tadapasṛta*°

[547] Separo l'espressione *sūryakalodayamayo* dalla seguente *anacka*°. Per il concetto, vedi sopra, pp. 204–206.

dentro il cuore, divorando via via tutte le kalā, così come si aspira l'acqua da un tubo.

d) L'espressione « privo di fine e di principio » può essere intesa avverbialmente, nel senso di « dopo averlo reso privo di fine e di principio ». Questo risultato si ottiene divorando tutte insieme (*yugapad eva*) le kalā del sole e della luna, che si dissolvono prima più lentamente e poi sempre più presto, coll'aiuto delle mudrā del volto, del cuore, del bulbo [547a], del triangolo e della base, penetrati via via di movimento, tremito e vibrazione.

e) La fine ed il principio di cui questo seme è privo sono, rispetto all'ordine alfabetico, i fonemi AU e S. Esso è in tal senso immobile, naturato dell'emissione Ḥ, alimentato di forza in conseguenza della scissione. Il mezzo delle quindici tithi espandentesi, privo di tithi, caratterizzato cioè dal divoramento del tempo (*grastakālam*), è appunto questo sedicesimo fonema. Quanto esso raggiunge, più in alto ancora (*tato 'pi*), è la cosiddetta diciassettesima kalā.

f) Il devoto deve meditare nel loto del cuore (questa) parte immortale della luna, la sedicesima. Questa la parte che occorre esercitare di continuo. Tale la interpretazione dei nostri maestri. Ed infatti si consideri: la luna (*soma*) è il Signore stesso, il quale è così detto perché sta insieme con Umā, colla Beata, a lei unito mediante il perturbamento dell'unione, cioè della congiunzione, il quale è naturato dallo scotimento e conseguente produzione dei (vari) princípi. Il Beato è un tutto che comprende tutte le forme di esistenza, essenziato dall'io nella sua pienezza e parte (*aṃśa*) di Lui è così il conoscibile interno ed esterno, come il turchino e il piacere, ecc. Questa la parte che il devoto « esercita », che, cioè, ripete e rinnova di continuo, sgranando, per dir così, il rosario della ruota delle emissioni e riassorbimenti che, per natura loro, sono eterna ripetizione. Quant'è da lui realizzato con questa meditazione è dunque questa indefettibile recitazione del cuore. La desinenza dell'ottativo sta a designare possibilità. 276

[547a] Il senso della parola °*bhadra*°, prima di *kanda* mi è oscuro.

g) Altri interpretano diversamente. Il percorso del soffio vitale dal cuore allo dvādaśānta comprende trentasei dita. Il soffio vitale, che sorge dal cuore come sole, cioè prāṇa, si arresta per una mezza tiṭi esteriore nello dvādaśānta, dove, al sorgere della kalā emissionale della luna, naturata di ambrosia ed indefettibile, [le altre] kalā lunari cominciano via via a riempirsi, una per ogni tuṭi, la quale misura due dita ed un quarto. Riempiutasi la quindicesima tuṭi, ed arrivati così al cuore, il percorso è completo. Anche qui, naturalmente, si ha un momento di arresto di una mezza tuṭi [548].

La circolazione (del soffio vitale) si estende così per sedici tuṭi per uno spazio di trentasei dita. Tale essendo la situazione, questo seme è privo di principio e di fine, essendo indefettibilmente presente nelle varie *tithi* espandentesi, cominciando dalla seconda ecc., è naturato di una « parte di luna », cioè a dire dall'emissione, risiede in mezzo al loto del cuore, dove, scindendosi, diventa da sedicesimo diciassettesimo. Tale la maniera in cui giova meditarlo con ogni attenzione e, così meditando, eseguire l'esercizio del divoramento delle kalā.

Questa l'interpretazione di alcuni, che, come le altre, è da ritenere del tutto corretta. Di questa stanza, la quale è un *sūtra*, possono, proprio per questo, darsi e ripetersi infinite spiegazioni, tutte ugualmente sostenibili, che, com'è stato detto, « la parola *sūtra* deriva da questo, che contiene *in nuce* un'infinità di sensi ». La Triṃśikā (dicono i Maestri) è infatti il *sūtra* del Senza Superiore. Lo stesso vale naturalmente anche per le stanze o sūtra precedenti.

Ma qual è il risultato di questo esercizio? 277

[34b – 35a Quali che siano le cose che egli desidera, egli le ottiene tutte rapidamente. Mediante quest'esercizio, egli vede a faccia a faccia la realtà ed ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio]

In virtù di questo esercizio, della ripetizione, dico, di quest'esercizio basato sul progressivo affermarsi di questa realtà, il devoto, il

548 Su questo processo vedi il *TĀ*, VI, 46*b*, sgg., ed il mio citato articolo «Alcune tecniche yoghiche nelle scuole śaiva», *RSO*, 195*b*, pp. 279–290.

quale è intensamente pervaso da questo sforzo, tensione, forza speciale, basata sul promanare della volontà, che trabocca dall'energia di siffatto cuore, naturato di tutte le cose, il devoto, dico, ottiene in breve tutto quello che desidera. E che più? Egli ottiene l'onniscienza, cioè la consustanziazione con Bhairava, in possesso di questo stesso suo corpo presente. Detto così tutto quello che v'era da dire, si ha la conclusione. Alla fine, infatti, cioè a dire, alla conclusione dell'effusione ed al conseguente raggiungimento della natura di Akula, essenziata di riposo, alla fine, ripeto, si ha lo stato di Bhairava. Ma tutto ciò è stato detto più volte.

La stanza di conclusione è la seguente:

[35a – 36a In tal guisa si ottengono i frutti dei mantra. Così è.
Tale l'unione dei Rudra. Colui che pratica ciò ottiene, per per- 278
fezione, l'onniscienza.]

Il frutto dei mantra, predicati nelle altre scuole, e, insieme con essi, dei fonemi, si ottiene così e non altrimenti. L'espressione « così è » (*iti*) indica la fine.

L'unione di Rudra e della sua potenza, il loro accoppiamento (*saṃghaṭṭa*), dove, cominciando dall'effondersi della prima auto-cogitazione, consistente in una domanda e risposta non ancora distinte, si ha tutto questo manifestarsi di infinite, innumerevoli centinaia di emissioni e riassorbimenti esteriori è *tale*, cioè conclusa in Akula: questa la fine della riflessione [549].

Dall'esercizio di ciò, l'onniscienza: questa è la fine dei frutti dello yoga.

In verità, questa realtà è, indefettibilmente presente in ogni essere. Lode a Śiva!

Stanze finali [550]

1) *Un'ape che deliba i loti dei piedi di Maheśvara, il quale di continuo si adopera alla salvezza dei suoi devoti, un'ape nata dal Kashmiro*

549 Secondo l'interpretazione di AG il senso del primo verso è: « In tal guisa si ha l'ottenimento del frutto dei mantra. Così è. L'unione dei due Rudra è ciò ».

550 Com'è sua consuetudine, AG dà in queste stanze notizia dei suoi discepoli, della sua famiglia, ecc. Su tutto ciò rimando al *TA*, XXXVII, stanze finali.

Cukhala ha composto questo commento, ricco di pensamenti sulla segreta essenza del Trika.

2) *Chi può presumere di pesare il pensiero e le parole in libertà
di Śiva, affermando temerariamente: « questo significa ciò e ciò soltanto? ».
Non mi vogliano dunque male i savi se, tra un'infinità di significati, io ho 279
scelto solo quelli che mi son parsi (più importanti).*

3) *La conoscenza dell'ignorante, di chi dubbia o è vittima di errori, è resa da quest'opera priva di ogni incertezza; l'intuizione della verità, nel cuore di chi è già progredito e privo ormai di dubbi, luminosamente confermata.*

4) *Anche se chi si è, con successo, dedicato a meditare il succo di questa dottrina, se chi ha ormai raggiunto il sommo, può escogitare sensi superiori a quelli da me esposti, guardi tuttavia con indulgenza a questo mio lavoro! Quest'opera mia è semplicemente una scala per chi vuole raggiungere il piano senza macchia.*

5) *Śauri, figlio di Vallabha, brahmaṇo illustre, primo ministro, un tempo, di Yaśaskara, re del Kashmir, Śauri, dico, famoso per ogni sorta di qualità, per cui la meditazione sui piedi del Dio che porta in capo la luna giovinetta, è solo e prezioso gioiello;*

6) *Vatsalikā sua sorella*[551], *tempio d'ogni più eccelsa virtù, luogo di manifestazione della fama, giardino di amichevolezza, fonte ed origine di pietà per tutte le creature, Vatsalikā, la cui mente, risplendente d'interna devozione, sta docile al cenno di Śiva;*

7) *Karṇa, figlio di Śauri*[552], *che ha meditato sulla creazione e sul
presente essere del mondo, ed è unicamente concentrato alla meditazione
e venerazione di Śiva, Karṇa, che sin dalla fanciullezza e poi nella giovi- 280
nezza, ha abbandonato ogni attaccamento per gli oggetti mondani, ed ha
preso rifugio in questa nostra via di pensiero, sradicatrice della trasmigrazione;*

551 Vatsalikā era sorella di Śauri, come risulta dal *TA*, XXXVII, 75. Il termine *sahacarī*, comune nel senso di moglie, è qui usato genericamente.

552 Karṇa, quando AG scrisse le stanze finali del *TA*, era già morto (*TA*, XXXVII, 65).

8) *mio fratello Manorathagupta, la cui mente è tutta intrinsecata nella dottrina di Śiva e tende al raggiungimento del supremo sé, Manorathagupta che tanto brama di sceverare tutte le sacre scritture, per ottenere il sommo piano di Śiva e distruggere così la trasmigrazione;*

9) *Rāmadeva, uomo di nascita nobilissima, intendente di grammatica, ritualistica e logica ed unicamente concentrato nelle scritture di Śiva;*

10) *Questi son costoro per cui io, intensamente desideroso di beneficarli, ho illustrato questo cammino, che, mi auguro, potrà servire a far ottenere Śiva ad ogni creatura.*

11) *Atrigupta, un brāhmaṇo nativo dell'Antarvedī, emigrò, molto tempo addietro, nel Kashmir, un paese di cui non è angolo che non sia purificato da innumerevoli incarnazioni di Śiva.*

12) *Dopo lungo spazio di tempo, nacque, nella sua famiglia, Varāhagupta e da costui Cukhala, alieno dalle cose del mondo e tutto concentrato su Śiva.*

13) *Da costui, che discriminò ogni cosa, fu puramente concepito* 281
Abhinavagupta, che, vinta ogni paura della trasmigrazione, fa conoscere quest'arcana essenza del Trika.

14) *Coloro il cui cuore è alieno da ogni discriminazione, non ci resta che salutarli e lasciarli andare. Gli altri poi che discriminano sì ma non sono riusciti a raggiungere il sommo oh poveri disgraziati! Colui, colui solo fra centomila, che procede con successo su questa strada, essenziata dal pensiero, può mettere a buon frutto questo mio sforzo.*

15) *In coloro che son indolenti sinanche a studiare se stessi, questa mia sollecitazione non produrrà altro frutto se non quello di tormentarli* (*vanamente*). *Coloro invece che perseverano nello studio di questo tutto e che vi si sforzano, per sollecitare costoro ecco che io così umilmente m'inchino.*

16) *I maestri di poco senno, in errore essi stessi, conducono in errore le sprovvedute creature, attraendole col miraggio di cose straordinarie e intricandole così sempre più nei legami. Le anime non svegliate vanno su e giù a cercarsi il peso di gravi maestri. Tale vista mi ha spinto a comporre questo tridente della conoscenza, allo scopo di recidere tutti questi legami.*

17) *Io stesso son stato condotto in errore da molti maestri che presumevano sì di insegnare la verità, ma che in realtà non sapevano neppure che gusto avessero queste tre sillabe.*

18) *Parameśvara stesso, il quale si identifica col vero maestro ed è tutto inteso a salvare pietosamente i suoi devoti, Parameśvara in forma* 282
di Śambhunātha, mi ha introdotto a tutta questa verace dottrina.

19) *Il pensiero di Somānanda è per dir così, entrato da sé nel mio cuore, immerso nella pura realtà di questo vero, e solo dopo averlo attentamente medicato ho composto quest'opera.*

20) *Deh deh, a voi mi rivolgo, o Dee, che piene di beatitudine, presiedete splendenti ai movimenti della ruota del cuore, a voi che abitate in cima al tridente della conoscenza, che ha reciso i miei infiniti legami! La mia mente, la mia voce e il mio corpo hanno ormai superato la paura della trasmigrazione e son tutti pervasi da voi: epperò venite a me, irrompete nel mio cuore, piovetegli il vostro favore!*

21) *Io, divenuto maestro, son stato da voi incaricato della missione di spiegare passo passo (le sacre scritture); epperò perdonate, o Dee, voi che presiedete al movimento di questa ruota* [553]*, a queste mie vane elucubrazioni mentali e vocali!*

* * *

Il Commento alla vera dottrina
della Parātriṃśikā è finito

Questa Triṃśikā, qui commentata in mille e novecento stanze, distruggerà tutti i nodi delle scritture del Trika.

Opera di Abhinavagupta

[553] L'espressione è propria della scuola Krama: vedi *TA*, IV, commenta stt. 171–172. Vedi anche sopra, p. 204. La ruota sono i raggi delle Dee, che formano il tutto.

TESTO

Oṃ namaḥ Śivāya

vimalakalāśrayābhinavasṛṣṭimahā jananī
bharitatanuś ca pañcamukhaguptarucir janakaḥ |
tadubhayayāmalasphuritabhāvavisargamayaṃ hṛdayam
anuttarāmṛtakulam mama saṃsphuratāt || 1 ||
*yasyām antar viśvam etad vibhāti 2
bāhyābhāsaṃ bhāsamānaṃ visṛṣṭau |
kṣobhe kṣīṇe 'nuttarāyāṃ sthitau tāṃ
vande devīm svātmasaṃvittim ekām || 2 ||
naraśaktiśivātmakaṃ trikaṃ
hṛdaye yā vinidhāya bhāsayet |
praṇamāmi parām anuttarāṃ
nijabhāsāṃ pratibhācamatkṛtim || 3 ||
jayaty anarghamahimā vipāśitapaśuvrajaḥ |
śrīmān ādyaguruḥ śambhuḥ śrīkaṇṭhaḥ parameśvaraḥ || 4 ||
*nijaśiṣyavibodhāya prabuddhasmaraṇāya ca |
mayābhinavaguptena śramo 'yaṃ kriyate manāk || 5 || 3

ŚRĪDEVĪ UVĀCA

ANUTTARAṂKATHAṂDEVASADYAḤKAULIKASIDDHIDAM
YENAVIJÑĀTAMĀTREṆAKHECARĪSAMATĀṂVRAJET || 1 ||

parameśvaraḥ pañcavidhakṛtyamayaḥ satatam anugrahamayyā parārūpayā śaktyā ākrānto vastuto 'nugrahaikātmaiva | na hi śaktiḥ

11 *vinidhāya* Ed: *praṇidhāya* Gh ||
13 *nijabhāsām* Ed: *nijabhāsam* K ||
22 *parārūpayā* Ed: *pararūpayā* Gh || *anugrahaikātmaiva* Ed: *anugrahātmaiva* Gh ||

śivād bhedam āmarśayet | sā ca śaktiḥ lokānugrahavimarśamayī pra-
thamataḥ parāmarśamayapaśyantyāsūtra*yiṣyamāṇānantaśaktiśatāvibhi- 4
nnā prathamataraṃ paramahāmantramayyām adeśakālakalitāyāṃ saṃ-
vidi nirūḍhā tāvatpaśyantyudbhaviṣyaduktipratyuktyavibhāgenaiva var-
tate | saiva ca sakalapramātṛsaṃvidadvayamayī satatam eva vartamāna-
rūpā | tatas tu paśyantī yad yat abhīpsitaṃ tat tad eva samucitakāra-
ṇaniyamaprabodhitaṃ bodhasūtraṇamātreṇa vimṛśati, yathā anekabhā-
vābhāvajñānasaṃskārasaṃskṛtāyā mecakadhiyaḥ smṛtibījaprabodhakau-
cityāt kiṃcid eva smṛtir vimṛśati | na hi prathamajñānakāle bhedo
'tra* asphurat yatra vācyavācakaviśeṣayor abhedaḥ | madhyamā punas 5
tayor eva vācyavācakayor bhedam ādarśya sāmānādhikaraṇyena vimar-
śavyāpārā | vaikharī tu tadubhayabhedasphuṭatāmayy eva — iti tāvat-
vyavasthāyāṃ svasaṃvitsiddhāyāṃ yaiva parāvāgbhūmiḥ saiva māyī-
yaśabdaśaktiparamārthasvabhāvāsāṃketikākṛtakapāramārthikasaṃskā-
rasārā vakṣyamāṇanayena mantravīryabhūtāṃśacoditā taduttaraṃ pa-
śyantyādidaśāsv api vastuto vyavasthitā | tayā vinā paśyantyādiṣu apra-
kāśatāpattyā jaḍatāprasaṅgāt | tatra ca idam evam atra idānīm ityādi-
bhedakalanā na kācit | tata eva ca paramahāmantravīryavisṛṣṭirūpāyā
ārabhya vaikharīprasṛtabhāvabhedaprakāśaparyantam yad iyaṃ sva-
ca*matkṛtimayī svātmany eva prakāśanamaye viśramya sphurati tad 6
evam sphuritam avicchinnatāparamārtham aham iti | tad etat agre
sphuṭībhaviṣyati | tanmadhya eva tu paśyantyāṃ yatra bhedāṃśasyā-
sūtraṇaṃ yatra ca madhyamāyāṃ bhedāvabhāsas tatrobhayatra jñāna-
kriyāśaktimaye rūpe sadāśiveśvarasāre saiva aham iti camatkṛtir antaḥ-
kṛtānantaviśvedantācamatkṛtipūrṇavṛttis tatpaśyantīmadhyamātmikā
svātmānam eva vastutaḥ parasaṃvidātmakaṃ vimṛśati |

2 Tale la lettura di Ṅ e Gh: in Ed ed in altri Mss leggiamo *parāmarśamayyā paśyantyā* ||
7 *bodhasūtraṇa°* GhṄ: *bodhasūtra°* Ed ||
8 *°jñānasaṃskārasaṃskṛtāyā* EdṄ: *°jñānasaṃskṛtāyā* K ||
10 *asphurat* EdṄ: *sphuret* G ||
15 *taduttaram* Ed: *taduttara°* Ṅ, ugualmente bene ||
18 *°bhedakalanā* EdṄ: *deśādikalanā* Gh ||
20 *prakāśanamaye viśramya* Ed: *prakāśamaye viśvasya* Ṅ: *prakāśanasamaye viśvasya* KKhG ||

paraiva ca saṃvid bhagavatī devī ity ucyate | iyatā paśyantyā-
disṛṣṭikrameṇa bāhyanīlādiparyantena svavimarśānandātmanā krīḍane-
na*, sarvottīrṇatvena sarvotkarṣāvasthiter bhagavato bhairavasya tathā 7
sthātum icchayā vijigīṣātmanā, iyadanantajñānasmṛtisaṃśayaniścayādi-
vyavahārakaraṇena, sarvatra ca bhāsamāne nīlādau tannīlādyātmabhā-
sanarūpeṇa dyotanena, sarvair eva tadīyaprakāśāveśais tatpravaṇaiḥ
stūyamānatayā, yathecchaṃ ca deśakālāvacchedena sarvātmatāgama-
nena | ata eva mukhya*to bhairavanāthasyaiva devatvam iṣyate | taccha- 8
kter eva bhagavatyā devīrūpatā | yad uktam divu krīḍāvijigīṣāvyavahārad-
yutistutigatiṣv iti | tathā ca evaṃvidhamukhyapāramaiśvaryamayadevat-
vāṃśāṃśikānugrahād viṣṇuviriñcyādiṣu devatāvyavahārah | evaṃ bha-
gavatī paśyantī madhyamā ca svātmānam eva yadā vimṛśati aham eva
parāvāgdevatāmayī evam avocam iti, tadā tena rūpeṇollasanmāyāram-
bhatayā svātmāpekṣatayā tanmāyīyabhedānusārāt tām eva parābhuvaṃ
svātmamayīṃ* bhūtatvena abhimanvānā, bhedāvabhāsaprāṇanāntarba- 9
hiṣkaraṇapathavyativartinītvāt parokṣatayā sūryādisaṃcārāyattadinavi-
bhāgakṛtādyatanānavacchedāt | brahmaṇo 'nekakalpasaṃmitam ahaḥ,
tato 'pi viṣṇuprabhṛteḥ, antaś ca prāṇacārādau prāṇīyaśatasahasrāṃśe 'pi
aharvyavahāra ity anavasthitaṃ kālpanikaṃ cādyatanatvam akālpanike
saṃvidvapuṣi katham iti nyāyāt bhūtānadyatanaparokṣārthaparipūraṇāt
parokṣottamapuruṣakrameṇa vimṛśet | aham eva sā parāvāgdevīrūpaiva
sarvavācyavācakāvibhaktatayaivam uvāceti tātpa*ryam | supto' haṃ kila 10
vilalāpa iti hy evam evopapattih | tathāhi tām atītām avasthāṃ na sma-
rati prāgavedyatvāt, idānīṃ puruṣāntarakathitamāhātmyāt ativilāpa-
gānādikriyājanitagadgadikādidehavikriyāveśena vā tadavasthāṃ cama-
tkārāt pratipadyate | na hy apratipattimātram evaitat | mattaḥ supto
vāhaṃ kila vilalāpa iti madasvapnamūrchādiṣu hi vedyaviśeṣānavaga-
māt parokṣatvam, parāvasthāyāṃ tu vedyaviśeṣasyābhāva eva, kevalam

1 *saṃvid bhagavatī* GhṄ: *saṃvit* Ed ||
5 *nīlādau* EdṄ: *nīlasukhādau* K ||
6 *tannīlādyātmabhāsana*° Ed: *tannīlādyābhāsana*° Gh: *tannīlādyātmābhāsana*° Ṅ ||
10 *iti* Ṅ: *iti* è omesso in Ed ||
14 *parābhuvam* Ed: *parāṃ bhuvam* Gh ||
15 °*prāṇanā* Ed: °*prāṇā*° Ṅ ||
19 Correggo *avasthitam* in *anavasthitam*: cf. sotto, p. 34: *ahno 'navasthitatvāt* ||
28 *eva kevalam* Ṅ: *eva iti kevalam* Ed ||

atra vedakatādātmyapratipattyā turyarūpatvāt, madādiṣu tu mohāveśaprādhānyāt – itīyān viśeṣaḥ, parokṣatā tu samānaiva |

evaṃ sarva eva pramātā guruśiṣyādipade anyatra vā vyavahāre sthitaḥ sarvakālam eva yat kiṃcit kurvāṇa enām eva saṃvidam anupraviśya sarvavyavahārabhājanaṃ bhavati | atas tām eva vastuto vimṛśati devī uvāca iti | yāvad uktaṃ syād aham eva satataṃ sarvam abhedena* vimṛśāmi parābhūmau, anyathā paśyantīmadhyamābhūmigaṃ 11
sphuṭam idaṃ prathanaṃ na syāt, tāvad evoktaṃ bhavati devī uvāca iti | evam eva purastāt bhairava uvāca iti mantavyam | tatrāpi hi svaparaśaktyavibhāgamayo bhairavātmaiva aham uvāca ity arthaḥ | kevalaṃ śaktipradhānatayā sṛṣṭisvabhāvākhyāmarśe aham ity ucito devīparāmarśaḥ, śaktimatpradhānatayā saṃhārāveśavimarśe maha iti bhairavarūpacamatkāraḥ | sphuṭayiṣyate caitat |

etac ca paśyantīmadhyamābhuvi jñānaśaktimayyām eva parasyā icchāśaktimayyāḥ saṃvido vimarśanaṃ, tadeva ca sarvārambhaparyantaśāstraprayojanam | ata eva jñanaśaktāv eva sadāśivamayyāṃ pūrvottarapadavākyakramollāsād vāstavaparamahāmantravīryavimarśa eva dakāra – ekāra – vakāra – yakāra – ukāra – vakāra – ākāra – cakāra, bhakāra – *aikāra – repha akāra – vakāra – akārādipadavākyayojanā | 12
uktaṃ ca svacchandatantre

« guruśiṣyapade sthitvā svayaṃ devaḥ sadāśivaḥ |
purvottarapadair vākyais tantraṃ samavatārayat || »

iti | evaṃ cānugrahaśaktiḥ satataṃ sarvapramātṛṣv anastamitaiveti saiṣa ṣaḍardhasāraśāstraikaprāṇaḥ para eva saṃbandhaḥ | atrānuttare saṃbandh*āntarāṇām mahadantarāladivyādivyādīnām uktopadeśena pa- 13
raikamayatvāt | tad uktaṃ trikahṛdaye

« nityaṃ visargaparamaḥ svaśaktau parameśvaraḥ |
anugrahātmā sraṣṭā ca saṃhartā cāniyantritaḥ || »

iti | evam amunā krameṇa sadoditatā | evaṃparamārthamayatvāt parameśvarasya cittattvasya yad evāvibhāgenāntarvastu sphuritaṃ tad eva

20 *uktaṃ ca* Ed: *tad uktam* Ṅ ||
27 *parameśvaraḥ* Ed: *bhairavo vibhuḥ* KhṄ ||
29 In Ṅ si legge *eva* dopo °*paramārthamayatvāt* ||

paśyantībhuvi varṇapadavākyavibibhājayiṣayā parāmṛṣṭaṃ madhya-
māpade ca bhedena sthitaṃ vastupūrvakaṃ saṃpannaṃ yāvad vaikha-
ryantam anuttaram katham ityādi bhinnamāyīyavarṇapadavākyara-
canāntam | etad eva tad anupalakṣyaṃ bhairavavaktraṃ sṛṣṭiparāmar-
śātmakam, anu*ttarāhaṃbhāvasārākārākārarūpaśivaśaktisaṃghaṭṭasam- 14
āpattikṣobhātmakaṃ trikaśāstraprasarabījaṃ dhruvapadaṃ maulikaṃ
sarvajīvatāṃ jīvanaikarūpam | ata eva vyavacchedābhāvāt sthānanir-
deśādyayogāt sthānādipūrvakatvaṃ nopapannam | vastu ca praśnata-
duttararūpaṃ satatoditam eva prathamam avibhāgamayam | tena etā-
vad evātra tātparyam - svātmā sarvabhāvasvabhāvaḥ svayaṃ pratha-
mānaḥ svātmānam eva svātmā*vibhinnena praśnaprativacanena praṣṭṛ- 15
prativaktṛsvātmamayenāhantayā camatkurvan vimṛśatīti | aham evai-
vaṃvicitracamatkārecchuḥ tathā jānann eva tathaiva bhavāmīti yāvat
tāvad eva devī uvāca, anuttaraṃ katham ity ārabhya bhairava uvāca
śṛṇu devi iti madhyato yāvat ity etad rudrayāmalam iti | yad vā sarvā-
ṇi pancasrotaḥprabhṛtīni śāstrāṇi yāvat laukiko 'yaṃ vyavahāraḥ | sa
eṣa uktaḥ paraḥ saṃbandhaḥ |

gopyam upadeśasāraṃ sadyo bhairavapadāvahaṃ satatam |
abhinavaguptena mayā vyākhyātaṃ praśnasarvasvam ||

śiṣyahitaparatayā tu idam eva saṃgṛhyābhidadhmaḥ |

sarveṣu vyavahāreṣu jñeyaṃ kāryaṃ ca yad bhavet |
tatparasyāṃ turyabhuvi gatabhedaṃ vijṛmbhate ||
bhedāsūtraṇarūpāyāṃ paśyantyāṃ kramabhūjuṣi |
antaḥ sphuṭakramāyogaṃ madhyāyāṃ tad vibhedabhāk ||* 16
madhyā paśyanty atha parām adhyāsyābhedato bhṛśam |
parokṣam iva tatkālaṃ vimṛśen mattasuptavat ||

[.......................................]
evam eva etad anuttaratvaṃ nirvakṣyatīti | tad uktaṃ śrīsomānanda-
pādaiḥ « pañcavidhakṛtyatatparabhagavadbhairavabhaṭṭārakasya pra-
thamaśāktaspandasamantaram » ityādi nijavivṛtau | tadgranthinirdala-

11 *prathamānaḥ* KGṄ: *prakāśamānaḥ* Ed || Tutti i mss dànno qui *praśnaprativacanāt*. La correzione °*prativacanena* è già proposta nel testo edito ||
24 *kramāyogaṃ*, mia emendazione: °*kramāyogo* GhṄ: °*kramāyoge* Ed ||

nārtha eva ayam asmākaṃ tacchāsanapavitritānāṃ yatnaḥ | uktaḥ saṃbandhaḥ |

abhidheyaṃ trīśikā iti | tisṛṇāṃ śaktīnām icchājñānakriyāṇāṃ sṛṣṭyādyudyogādināmāntaranirvācyānām īśikā īśvarī | īśanā ca īśitavyāvyatirekeṇaiva bhāvinīti etacchaktibhedatrayottīrṇā tacchaktyavibhāgamayī saṃvidbhagavatī bhaṭṭārikā parā abhidheyam, tadyogād eva ca idam abhidhānam | triṃsakā ity api guravaḥ paṭhanti, akṣaravarṇasāmyāt ca niruktam āhuḥ tisraḥ śaktīḥ kāyatīti triṃśakā, na tu triṃśacchlokayogāt triṃśikā | atāvato 'pi triṃśakārthatvāt | tathāhi śrītantrasāre

« triṃśakārthas tvayā proktaḥ sārdhakoṭipravistaraḥ | »

iti | abhidhānābhidheyayoś ca para eva saṃbandhas tādātmyād ity uktaprāyam

prayojanaṃ ca sa*rvapramātṛṇāṃ vibhoh paraśaktipātānugrahava- 18
śotpannaitāvadanuttarajñānabhājanabhāvānām itthaṃnijasvarūpahṛdayaṅgamībhāvena nijāmodabharakrīḍābhāsitabhedasya nikhilabandhābhimatatattvavrātasya svātmacamatkārapūrṇāhantātādātmyabhairavasvarūpābhedasamāveśātmikā jīvata eva muktiḥ | prāṇadehādibhūmāv eva hy antarbahiṣkaraṇaviṣayāyāṃ preraṇākhyāyām udyogabalajīvanādirūpāyāṃ rūḍhasya bandhābhimatebhyo muktir iti gīyate | truṭite 'pi hi māyīye saṃskāramātre keyaṃ muktivācoyuktiḥ, kimapekṣayā veti | tad uktaṃ śrīspande

« iti vā yasya saṃvittih krīḍātvenākhilaṃ jagat |
sa paśyan satataṃ yukto jīvanmukto na saṃśayaḥ || »

iti | sphuṭībhaviṣyati ca etat avidūra eva |

[. . . . .]

*tadanena svasaṃvedanena prayojanam eva atra sakalapumarthaparya- 19
vasānam iti prayojanaprayojanānavakāśah | uktānyeva saṃbandhābhidheyaprayojanāni |

7 *abhidhānam* Ṅ: *abhidhānaṃ triśikākhyam* Ed ||

8 *akṣaravarṇasāmyāt* GhṄ: *akṣaravādasāmyāt* Ed ||

9 La lezione *atāvato* è una mia congettura per *etāvato* nei mss. che è tuttavia ugualmente possibile. ||

28 °*paryavasānam* Ed: °*paryavasānasthānam* ṄṄ[1] ||

atha granthārtho vyākhyāyate | anuttaram iti | 1) na vidyate utta-
ram adhikaṃ yataḥ | yathā hi tattvāntarāṇī ṣaṭtriṃśad anāśritaśivaparya-
ntāni parabhairavabodhānupraveśāsāditatathābhāvasiddhīni saṃvidam
adhikayanti naivaṃ parā paripūrṇā parabhairavasaṃvit, tasyāḥ sadā
svayam anargalānapekṣaprathācamatkārasāratvāt | 2) tathā na vidyati
uttaraṃ praśnaprativacorūpaṃ yatra | yata eva hi mahāsaṃvitsindhor
ullasadanantapratibhāparyanta*dhāmna ullāsyapraśnapratibhānādipā- 20
traṃ bhavati śiṣyaḥ, tad eva vastutas tattvaṃ satatoditam iti kimiva
ācāryīyam uttaram anyat syāt | 3) uttaraṇam uttaro bhedavādābhi-
mato 'pavargaḥ | sa hi vastuto niyatiprāṇatāṃ nātikrāmati | tathāhi
prathamaṃ śarīrāt prāṇabhūmāv anupraviśya, tato 'pi buddhibhuvam
adhiśayya, tato 'pi spandanākhyāṃ jīvanarūpatām adhyāsya, tato 'pi
sarvavedyaprakṣayātmaśūnyapadam adhiṣṭhāya, tato 'pi sakalamala-
tānavatāratamyātiśayadhārāprāptau śivatvavyaktyā aṇur apavṛjyate
āropavyarthatvāt iti | 4) īdṛśa eva nābhihṛtkaṇṭhatālubrahmabhaira-
vabi*lādyadhiṣṭhānakramaprāpta ūrdhvataraṇakrama uttaraḥ | 5) tathā 21
uttaranti ata iti uttaro bandhaḥ | 6) uttaraṇam uttaro mokṣaḥ | tad
evaṃvidhā uttarā yatra na santi | 7) uttaraṃ ca śabdanam | tat sarva-
thā īdṛśaṃ tādṛśam iti vyavacchedaṃ kuryāt | tad yatra na bhavati
avyavacchinnam idam anuttaram | 8) idam ity api hi vyavacchinnot-
taravyavacchedaprāṇam eveti vyavacchedakatvāt vika*lpātmaiva | ata 22
eva yāvad anuttare rūpe pravivikṣur māyīyaḥ pramātā tāvat kalpita eva
viśeṣātmani | tatratv avikalpitaṃ yad avinābhāvi, tadvinā kalpitarūpā-
sphuraṇāt, tad eva vastuto 'nuttaram | tatra hi bhāvanāder anupapattir
eva vastuta iti bhāvanākaraṇojjhitatvam uktam, na tu anupayuktita
eva | 9) tad īdṛśam anuttaraṃ vyavahāravṛttiṣv apy evam eva | tad
uktaṃ mayaiva stotre

14 Vedi la nota alla traduzione. Gh legge °*vyarthāt aṇor apavṛjyate*; in Ṅ le parole *aṇur apavṛjyate* sono omesse.

16 °*brāhmabhairavabila*° Ed: *brahmarandhrabhairavabila* Ṅ ||

21 Gh legge qui *vyavacchede prāṇam* eva (per *prāṇa eva*?).

26 *evam eva* Ṅ: *evam eveti* Ed ||

vitata iva nabhasy avicchidaiva
pratanu patan na vibhāvyate jalaughaḥ* | 23
upavanataruveśmanīdhrabhāgā-
dhyupadhivaśena tu lakṣyate sphuṭaṃ saḥ ||

tadvat

..... parabhairavo 'tisaukṣmyād
anubhavagocaram eti naiva jātu ||
atha deśākṛtikālasanniveśa-
sthitisaṃspanditakārakatvayogāḥ ||
janayanto hy anubhāvinīṃ citiṃ te
jhaṭiti nyakkṛtabhairavīyabodhāḥ ||

itiyādi | tathā ca vakṣyate uttarasyāpy anuttaram iti | vyākhyāyate
caitat | 10) evam eva narātmanaḥ śāktam uttaraṃ tato 'pi śāmbhavam |
tathā teṣv api bhūtatattvātmamantreśvaraśaktyādibhedena svātmany
eva uttarottaratvam, bhūtādiṣv api pṛthivyādirūpatayā, jāgrata utta-
raṃ svapnaḥ, tataḥ suptam, tatas turyam, tato 'pi tadatītam, jāgra-
dādiṣv api svātmany eva caturādibhedatayā uttarottaratvam | tad etat
śrī*pūrvapañcikāyāṃ mayaiva vistarato nirṇītam iha anupayogād 24
granthagauravāc ca na vitatyoktam | 11) tad īdṛśam auttarādharya-
dvaitasaṃmohādhāyi uttaratvaṃ | tathā viprarājanyaviṭśūdrāntyajātivi-
bhāgamayam ūnādhikatvaṃ yatra na syāt | bhāvaprādhānyam utta-
raśabdasya | 12) uttarāḥ paśyantyādyāḥ śaktayaḥ, aghorādyāḥ, parādyāḥ,
tā yatra na syuḥ | 13) nuda preraṇe iti nodanaṃ nut | tayā tara-
ṇaṃ dīkṣākrameṇa taraḥ | śiṣyacaitanye gurucaitanyaṃ* preryate | 25
tena haṃsaprāṇādiśūnyaviṣuvatprabhṛtisthānabhedaparipāṭyā sakale ni-
ṣkale 'pi vā pūrṇāhutiyojanikādisthityā mokṣadāṃ dīkṣāṃ vidhatte |
tad atra caitanyasya svaprakāśasya vyāpino deśakālākāraviśeṣāviśe-
ṣitasya kathaṃkāram imā viḍambanāḥ | tad evaṃvidho nudā prera-

4 I puntini dell'Ed. segnano la mancanza di due *pāda*, non necessariamente caduti nel testo, ma forse omessi dallo stesso AG. Dopo *sphuṭaṃ saḥ* Ṅ aggiunge *iti* ||

10 *janayanto hy anu°*, mia correzione, metri causa: *janayanty anu°*, EdMss ||

20 *°saṃmohādhāyi* Ed: *°saṃmohadāyi* Ṅ: *°saṃmohaśāyi* Gh || *°viṭ°* GhṄ: *°vaiśya°* Ed. ||

22 *paśyantyādyāḥ* EdṄ: *paśyantyādayaḥ* Gh || *parādyāḥ* Ed: *parāparāyāḥ* Ṅ ||

23 I mss. dànno *ity asya* per *iti*.

24 *gurucaitanyam*, mia correzione: *guruḥ caitanyam* EdṄ ||

ṇena taras taraṇaṃ yatra na bhavati tad anuttaram | yad vakṣyate

« evaṃ yo vetti tattvena tasya nirvāṇagāminī |
dīkṣā bhavati . . . . »

iti | 14) aniti śvasitīti kvipi an aṇur ātmā dehapuryaṣṭakādiḥ | tathā
ananaṃ jīvanam* | an dehādyantargataiva bhinnabhinnaśaktyādya- 26
hantāśūnyaprāyā jīvanākhyā vṛttiḥ, yaḥ śūnyapramātā ity abhihitaḥ,
tasyaivottaratvaṃ sarvataḥ paramārthatayā ādhikyaṃ yatra, bhaira-
vaikamayatvāt | jaḍājaḍabharite jagati jaḍair jīvadekamagnaiḥ sthīyate,
*jīvatāṃ ca jīvanaṃ nāma prāguktam, jñānakriyārūpam ekaṃ pāra- 27
meśvaryaṃ sarveṣāṃ, paratrāpi hi svavad dehādir eva pṛthaktayā
bhāti | yat punaḥ prāṇanaṃ tad abhedenaiva svaprakāśam | etad eva
ca paramārtho yad uktaṃ śrīmadutpaladevapādaiḥ

« jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanaṃ matam | »

iti | tathā jīvanaṃ jñānakriye eva iti | 15) a iti ca yeyam amāyīyāśrau-
tanaisargikamahāprakāśaviśrāntanistaraṅgacidudadhisvātmacamatkārar-
ūpā śāktollāsamayaviśvāmarśanarūpaparipūrṇāhaṃbhāvaprathamapa-
ryavasānobhayabhūmigā kalā tasyā eva vakṣyamāṇanayena yeyaṃ nud
visargāntatā tasyā eva taraḥ plavanaṃ sarvopari*vṛttitvaṃ yatra | 16) avi- 28
dyamānā deśakālagamanāgamanādidvaitasāpekṣā nut preraṇā kramātm-
akakriyāmayī yatra tat anud ākāśādi lokaprasiddhyā | tato 'pi sātiśayam
anuttaram | tasyāpi hy ākāśādeḥ saṃyogighaṭādicitropādhivaśāt sama-
vāyiśabdādiyogāc ca syād api īdṛśī sakramā kriyā | saṃvittattve tu sar-
vato 'navacchinnapūrṇasvātantryaiśvaryasāre 'vicchinnacamatkāramaya-
viśrāntyā svīkṛtaśaṅkyamānopādhibhāve sakaledantāspadabhāvapūgap-
aripūritāhamātmani nirābhāse sadābhāsamāne svīkārābhāsīkṛtānābhāse
idantābhāsatadanābhāsasāradeśakālāpekṣakramābhāvād akramaiva svā-
tmavimarśasaṃrambhamayī masyodarīmatādiprasiddhā vimarśābhidhā* 29
kriyā iti tad eva anuttaram |

14 *tathā* Ṅ: *tathā ca* Ed. ||

23 *'vicchinna°*, l'avagraha è una mia aggiunta ||

24 *°pādhibhāve*, mia correzione per *°pādhibhāva°*, EdMss, forse ugualmente possibile ||

24 *°viśrāntyā* Ed: *°viśrānti°* KhṄ ||

26 *akramaiva* Ed: *akramikaiva* KhṄ ||

27 *°prasiddhā vimarśābhidhā* Ed: *°prasiddhābhidhā* Ṅ, la quale lezione è ugualmente possibile ||

atiśayamātre tamapo vidhiḥ, dvivacanavibhajyopapade atra tarap | tatrāyaṃ śuklo 'yaṃ śuklaḥ, ayam anayor atiśayena śukla iti vākye 'yam arthah – anayoḥ śuklayoḥ madhyāt atiśayenāyaṃ śuklaḥ śuklatarah | eṣāṃ tu śuklānām ayam atiśayena śukla iti ko 'yam adhiko 'rthaḥ | tathāhy ayaṃ prāsādaḥ śuklaḥ, ayaṃ paṭaḥ śuklaḥ, ayaṃ haṃsaś ca śuklaḥ, eṣāṃ sātiśayaḥ śuklatama iti | tatra prāsādo 'pi śuklaḥ paṭo 'pi śukla iti kimiva adhikam uktaṃ syāt | tamapi pratyaye evaṃvidhavākyakaraṇam ayuktam eva | na ca tarapaḥ tamap adhikam atiśayam abhidadhyāt, evaṃ tāvat tu syāt, avivakṣite pratiyogiviśeṣe tamapprayogah, pratiyogiviśeṣāpekṣāyāṃ tu tarap | pratiyogyapekṣaiva *dvivacanavibhajyopapadārthah | eka eva hi pratiyogī bhavet | anayor 30
ayaṃ śuklo 'tiśayena iti na tṛtīyaḥ pratīyate, nirdhāraṇārthena prathamasyaiva pratiyogitvāvagateḥ | na ca dviprabhṛtyapekṣā bhavati ekasya yugapat, ekaikāpekṣā matā iti tasya krameṇa nādhiko 'rthaḥ kaścit | tāratamyam iti tu prayogaḥ kramātiśaye 'vyutpanna eva | na tu taraptamappratyayārthānugamāt tāryaṃ tāmyam ityādy api hi syāt | tad alam akāṇḍe śrutalavakauśalaprathanena | iha tūttarakramikapratiyogyapekṣāyām anuttamam ity api prayoge ayam evārthaḥ | tathāhy āgamāntare

« adyāpi yan na viditaṃ siddhānāṃ bodhaśālinām |
na cāpy aviditaṃ kasya kim apy etad anuttamam ||»

*iti | evaṃ svātantryasārākalitakriyāśaktiśarīram anuttaram | tad uk- 31
tam utpaladevapādaiḥ

« sakramatvaṃ ca laukikyāḥ kriyāyāḥ kālaśaktitaḥ |
ghaṭate na tu śāśvatyāḥ prābhavyāḥ syāt prabhor iva || »

3 *atiśāyenāyaṃ śuklaḥ* Ed: *ayaṃ sātiśayaḥ śukla iti* GhṄ ||
5 *paṭaḥ* Ed: *paṭaś ca* Ṅ ||
6 *sātiśayaḥ* Ed: *sātiśaya iti* Ṅ ||
10 *pratiyogiviśeṣāpekṣāyām* Ed: *pratiyogyapekṣāyām* Ṅ || *pratiyogyapekṣaiva dvivacanavibhājyo°* EdṄ: *pratiyogyapekṣayaiva dvivacanavibhakti°* K ||
15 La parola *rūḍhaḥ* dopo *'vyutpanna eva*, presente in Ed ed in Ṅ è, secondo me, una glossa e come tale espunta ||
20 *bodhaśālinām* Ed: *yogaśālinām* Gh: *bhogaśālinām* Ṅ ||
21 *etad*, mia correzione per *ekam* ||
22 *°kalita°* EdṄ: *°kālakalita°* K ||

iti | tat vyākhyātam idam anuttaraṃ ṣoḍaśadhā | yad uktaṃ sāraśāstre

« anuttaraṃ tad dhṛdayaṃ hṛdaye granthirūpatā |
granthiṃ ṣoḍaśadhā jñātvā kuryāt karma yathāsukham ||

*iti | tathā 32

« hṛdaye yaḥ sthito granthih ... »

ityādi |

tad īdṛg anuttaraṃ kena prakāreṇa kim uttararūpaparityāgena utasvid anyatheti | kaś cāyaṃ prakāraḥ, yad anuttaraṃ sarvam idaṃ hi jñānajñeyajātaṃ sarvata evānyonyaṃ bhedamayaṃ virodham upalabhate, tataś cedam auttarādharyaṃ bhaved eveti | kasmiṃś ca prakāre mokṣa eva kiṃ vā bandhābhimate 'pīti | thamupratyayasya vibhaktiviśeṣārthāniyamena prakāramātre vidhānāt prakāramātraviṣaya evāyaṃ praśnaḥ | deva iti vyākhyātam |

kulaṃ sthūlasūkṣmaparaprāṇendriyabhūtādi samūhātmatayā kā-
ryakāraṇabhāvāt* ca | yathoktaṃ saṃhatyakāritvād iti | tathā kulaṃ 33
bodhasyaiva āśyānarūpatayā yathāvasthānād bodhasvātantryād eva cāsya
bandhābhimānāt | uktaṃ hi kula saṃstyāne bandhuṣu ca iti | na hi
prakāśaikātmakabodhaikarūpatvād ṛte* kim apy eṣām aprakāśamānaṃ 34
vapur upapadyate | tatra kule bhavā kaulikī siddhis tathātvadārḍhyaṃ
parinirvṛtyānandarūpaṃ hṛdayasvabhāvaparasaṃvidātmakaśivavimarśa-
tādātmayam | tāṃ siddhiṃ dadāti | anuttarasvarūpatādātmye hi kulaṃ tathā bhavati | yathoktam

« vyatireketarābhyāṃ hi niścayo 'nyanijātmanoḥ |
vyavasthitih pratiṣṭhātha siddhir nirvṛtir ucyate || »

iti | sadya iti śabdaḥ samāne ahani ity arthavṛttir uktanayena ahno
'navasthitatvāt samāne* kṣaṇe ity atrārthe vartate | samānatvaṃ ca 35
kṣaṇasya na sādṛśyam, api tu tattvaparyavasāyy eva | evam eva sadyaḥśabdāt pratītiḥ | atas tasminn eva kṣaṇa iti vartamānakṣaṇasya

8 *rūpaparityāgena* Ed: *rūpatyāgena* Ṅ ||
13 *vidhānāt* EdṄ: *niyamāt* K ||
21 *parinirvṛty°*, mia correzione per *parivṛttya* Ed: *paranityā°* KhGh, successivamente corretto in *paravṛttyā°*: *paranivṛttyā°* Ṅ ||

sāvadhāraṇatvena bhūtabhaviṣyatkṣaṇāntaranirāse tadubhayāpekṣakalanāprāṇāṃ vartamānasyāpi kālatāṃ nirasyeta yato yāvad idaṃ parameśvarasya bhairavabhānoḥ raśmicakrātmakaṃ nijabhāsāsphāramayaṃ kulam uktam | tac ced antarmukhaparabhairavasaṃvittādātmyalakṣaṇaṃ nirodham eti, tadā tad eva paramānandāmṛtāsvādamayam adeśakālakalitam anuttaraṃ dhruvaṃ visargarūpaṃ satatoditaṃ | tad uktaṃ śrīvādyatantre

« saṃrudhya raśmicakraṃ svaṃ pītvāmṛtam anuttamam |
kālobhayāparicchinnaṃ vartamāne sukhī bhavet || »

iti* | vistāritaś ca vistarato 'nyatra mayaiva kālobhayāparicchedaḥ | 36
tathā kulāt prāṇadehāder āgatā siddhir bhedaprāṇānāṃ nīlasukhādīnāṃ
niścayarūpā tāṃ dadātīti | śarīrādayo hi jhagiti anuttaradhruvavisargavīryāveśena akālakalitena prāṇādimadhyamasopānāroheṇaiva bhāvānāṃ tathātvaniścayarupāṃ siddhiṃ vidadhate | yathoktam

« api tv ātmabalasparśāt puruṣas tatsamo bhavet »

iti | tathā

« ... karaṇānīva dehinām | »

iti | tathā kule śivaśaktyātmani saṃnihite 'pi siddhir uktanayena jīvan-
muktatāmayī samabhi*laṣitāṇimādiprasavapadaṃ | tāṃ sadyah anākali- 37
tam eva bhāvanākaraṇādirahitatvenaiva dadāti | yad uktaṃ śrīsomānandapādaiḥ |

« bhāvanākaranābhyāṃ kiṃ śivasya satatoditeḥ | »

iti | tathā

« ekavāraṃ pramāṇena śāstrād vā guruvākyataḥ | »* 38
jñāte śivatve sarvasthe pratipattyā dṛḍhātmanā ||
karaṇena nāsti kṛtyaṃ kvāpi bhavanayāpi vā | »

iti | kule jātā siddhiḥ śāktahādirūpaprasaraṇād ārabhya bahirbhāvapaṭalavikāsaparyantaṃ bhedāvabhāsanā | tāṃ dadāti | tad eva hy anut-

4 *tac ced* Ṅ: *tac caitad* Ed ||
10 *vistāritaś* Ed: *vicāritaḥ* Ṅ ||

taraṃ mahāprakāśātma antaḥkṛtabodhamayaviśvabhāvaprasaram anut-
taratvād eva niratiśayasvātantryaiśvaryacamatkārabharāt bhedaṃ vikā-
sayati | na hy aprakāśarūpaṃ bhāvavikāsaprakāśe kāraṇaṃ bhavet |
prakāśātmakaṃ cet nūnaṃ tat parameśvarabhairavabhaṭṭārakarūpam
eveti kim apareṇa vāgjālena |

tathā yena anuttareṇa viśeṣeṇa jñātā mātrā mānena pramātmanā
trāṇaṃ pālanaṃ patitvaṃ yāsāṃ pramātṛpramāṇaprameyapramitirū-
pāṇāṃ tā mātrā vi*jñātā yena tat vijñātamātraṃ | tathā viśeṣeṇa prati- 39
pattidārḍhyabandhena yaj jñātaṃ tad vibhātam eva, na punaḥ bhāva-
nīyaṃ sakṛdvibhātātmatvāt | tathā jñātamātraṃ jñātam eva jñeyaikarū-
patvāt, na tu kadācit jñātṛrūpaṃ ghaṭādi | tathā jñātā jñeyarūpā bhe-
damayī iyaṃ māyā | tadubhayaṃ vigataṃ yatra tat vijñātamātram |
ghaṭādayo yatra jñātrekarūpatvena svaprakāśātmānaḥ, yatra ca māyā
na prabhavati, tena vijñātamātreṇa |

khe brahmaṇy abhedarūpe sthitvā carati viṣayam avagamayati |
tathā hānādānādiceṣṭāṃ vidhatte svarūpe cāste iti khecary antarbahi-
ṣkaraṇatadarthasukhādinīlādirūpā | tathāhi vedyavedakabhāvānullāsi-
pade śūnye saṃvinmātradṛgullāse saṃvedyagatāntaraikyarūpadiśyamā-
nabhedollāse sphuṭabhedodreke ca krameṇa vyomacarīgocarīdikcarī-
bhūcarībhūtā yāḥ śaktayas* tā vastuta uktanayena svabhāvacarakhe- 40
carīrūpaśaktyavibhaktā evety ekaiva sā pārameśvarī śaktiḥ | yad uktam

« śaktayo 'sya jagat kṛtsnaṃ śaktimāṃs tu maheśvaraḥ | »

iti | tataḥ strīliṅgena nirdeśaḥ | na hy ātmano manasa indriyāṇāṃ bāhyā-
nāṃ ca bhedaviṣayasya vyavasthāpanaṃ vyavasthā ca yujyate, abhi-
saṃdhānādyayogād aprakāśatvāc ca | saiva khecarī kāmakrodhādirū-
patayā vaiṣamyena lakṣyate | tasyāḥ samatā sarvatraiva paripūrṇabhai-
ravasvabhāvāt | aṇumātram apy avikalānuttarasvarūpāparijñānam eva
cittavṛttīnāṃ vaiṣamyam, sa eva ca saṃsāraḥ,* apūrṇābhimānena svāt- 41
many aṇutvāpādanāt āṇavamalasya, tadapūrṇarūpaparipūrṇākāṅkṣāyāṃ
bhedadarśanāt māyākhyasya malasya, tacchubhāśubhavāsanāgraheṇa

18 °*aikyarūpa*° Ed: °*ekarūpa*° Ṅ ||
23 *tataḥ* Ed. Ṅ: *tatra* Kh. ||

kārmamalasya collāsāt | svarūpāparijñānamayatadvaiṣamyanivṛttau malābhāvāt | krodhamohādivṛttayo hi paripūrṇabhagavadbhairavabhaṭṭārakasaṃvidātmikā eva | yad uktaṁ śrīsomānandapādaiḥ

« ... tat saratprakṛtiḥ sivaḥ » |

iti | tathā

« sukhe duḥkhe vimohe ca sthito 'haṃ paramaḥ sivaḥ | »

iti |* 42

« duḥkhe 'pi pravikāsena sthairyārthe dhṛtisaṃgamāt | »

ityādi | krodhādivṛttayo hi ciccamatkāratādātmyād anyathā tatsvarūpalābhasyaivāyogāc ca parameśvaryaḥ karaṇadevatā eva bhagavatyas tās tāḥ krīḍā vitanvatyaḥ śivārkasya dīdhitirūpāḥ | tathā tā eva tattatparasparasāṃkaryalabdhāsaṃkhyeyarūpās tattaduccāṭanamāraṇaśāntyādirūpeṣu karmasu parikalpitatattatsamucitasaumyaraudraprakārāḥ kṛtyādibhedāt devatātvenopāsyā uktā matādiśāstreṣu bhagavadbhairavabhaṭṭārakaparivārabhūtāś ca | yathoktam* 43

« uccāṭane kākavaktrā ... | »

ityādy upakramya

« tā eva devadevasya raśmayaḥ kādidhārikāḥ || »

ityādi | tathātvena tv aparijñātasvarūpāś ciccamatkāraṃ vikalpe 'pi nirvikalpaikasāraṃ tena tena vicitravarṇākṣarapuñjātmanā ghoratarātmanā vikalparūpeṇa devatātmanā śaṅkātaṅkānupraveśena tirodadhatyaḥ sāṃsārikapāśyapaśubhāvadāyinyaḥ | yathoktam

4 *tat sarat°* *SDr*,Ṅ: *utsarat°* Ed. ||

8 *sthairyārthe* è apparentemente la lez. accettata da AG (vedi anche *BV*, II, 50, dove questo stesso verso è citato: tuttavia *sthairyārthaṃ* per *sthairyārthe*): nel testo edito della *SDr* (V, 9) la lezione accettata è *duḥkhārthe* ||

9 *°tādātmyāt* EdṄ: *°dārḍhyāt* K ||

10 *eva bhagavatyas*, omesso in Kh

11 Dopo *tā eva* in Ṅ si legge *abhyantarakrodhādivṛttaya eva*, le quali parole sono senza dubbio una spiegazione delle precedenti ||

14 *devatātvenopāsyā uktā* EdṄ: *devatvenopāsyāḥ prasiddhā uktā* K ||

18 *tā eva* Ed: *ta etā* Ṅ ||

« pīṭheśvaryo mahāghorā mohayanti muhur muhuḥ | »

iti | tathā

« viṣayeṣv eva saṃlīnān adho 'dhaḥ pātayanty aṇūn | »

ityādi | tathā

« śabdarāśisamutthasya śaktivargasya bhogyatām |
kalāviluptavibhavo gataḥ san sa paśuḥ smṛtaḥ || »

*iti | jñātasvarūpās tā evoktayuktyā jīvanmuktatāpradāyinyaḥ | tathā 44
uktam

« yadā tv ekatra saṃrūḍhas tadā tasya layodbhavau |
niyacchan bhoktṛtām eti tataś cakreśvaro bhavet || »

iti | svarūpaparijñānaṃ ca etāvad eva yad etāsu vṛttiṣūdayasamayanirvikalpaikarūpāsu vikalpo 'py udayamāno varṇarāśisamārabdhatattadvicitraśabdārūṣitatve 'pi na tādṛśena varṇapuñjātmanā śakticakreṇa yujyate, yat tasya prāktananirvikalpaikavyavahāramayasya vikalpāt-
mano mā*tuḥ svarūpaṃ khaṇḍayet | na ca vikalpā anubhavād vikalpān- 45
tarād vā bhinnāḥ, api tu sa evaikaḥ svātantryabheditabhāvoparāgalabdhabhedabhūtādyabhidhavijñānacakraprabhuḥ | tad evaṃ khecarīsāmyam eva mokṣaḥ | tac cānuttarasvarūpaparijñānam eva satatoditaṃ parameśvaryāḥ śivātmani saṃghaṭṭasamāpattyā ubhayavimarśānandarūḍhi | śivo hi paravāṅmayamahāmantravīryavisṛṣṭimayaḥ parameśvarīvisṛṣṭyā tadvīryaghanatātmakaprasūnanirbharayā sṛṣṭyā yujyate | tathā hi
sarveṣām antarbahiṣkaraṇā*nāṃ yad yad anupraviśati tat tan madhya- 46
manāḍībhuvi sarvāṅgānuprāṇanasārāyāṃ prāṇātmanā cetanarūpeṇāste yad oja iti kathyate | tad eva sarvāṅgeṣv anuprāṇakatayā tadavibhaktavīryarūpatvena | tato 'pi punar api nayanaśravaṇādīndriyadvāreṇa

11 *vṛttiṣu* Ed: *vṛttiṣu krodhādiṣu* Ṅ ||
13 *varṇapuñjātmanā* EdṄ: *varṇātmanā* G ||
14 *yat tasya* Ed: *yasya* KhṄ ||
17 *°labdhabhedabhūtādyabhidhavijñāna°* Ed: *°labdhabhedādyabhidhavijñāna*[a] G: *labdhabheditadabhavāvijñāna*[a] N. Mantengo, con qualche esitazione, la lez. dell'Ed., che potrebbe tuttavia essere una qualche glossa penetrata in antico nel testo ||
22 *madhyama°* KhṄ: *madhya* Ed ||
25 *tadavibhaktavīryarūpatvena* Ed: *tadavibhaktarūpatvena* GṄ ||

bṛṃhakarūpaṃ rūpaśabdādy anupraviśad bṛṃhakatvād eva tadvīryakṣobharūpakāmānalaprabodhakaṃ bhavati | yathoktam

« ālāpād gātrasaṃsparśāt || »

ityādi | ekenaiva ca rūpādyanyatamenodriktaprāktanabalopabṛṃhitasya sarvaviṣayakaraṇīyoktakṣobhakaraṇasamarthatvaṃ sarvasya sarvasya sarvasarvātmaka*tvāt | smaraṇavikalpanādināpi sarvamayamanogatāna- 47
ntaśabdādibṛṃhaṇavaśāj jāyata eva kṣobhaḥ | paripuṣṭasarvamayamahāvīryam eva puṣṭisṛṣṭikāri na tv apūrṇaṃ nāpi kṣīṇaṃ samucitaṃ śaiśavavārddhakayor iva | vīryavikṣobhe ca vīryasya svamayatvenābhinnasyāpy adeśakālakalitaspandamayamahāvisargarūpam eva paripūrṇabhairavasaṃvidātmakaṃ svā*tantryam ānandaśaktimayaṃ sukhaprasa- 48
vabhūḥ | nayanayor api hi rūpaṃ tadvīryakṣobhātmakamahāvisargaviśleṣaṇayuktyā eva sukhadāyi bhavati | śravaṇayoś ca madhuragītādi | anyatrāpīndriye anyat kevalaṃ paripūrṇasṛṣṭitāṃ nāśnute svātmany evocchalanāt | tathā ca tadvīryānupabṛṃhitānāṃ avidyamānatathāvidhavīryavikṣobhātmakamadanānandānāṃ pāṣāṇānām iva ramaṇīyatarataruṇīrūpam api nitambinīvadanaghūrṇamāna*kākalīkalagītam api na 49
pūrṇānandaparyavasāyi | yathā yathā ca na bṛṃhakaṃ bhavati tathā tathā parimitacamatkāraparyavasānam | sarvato hy acamatkāre jaḍataiva | adhikacamatkārāveśa eva vīryakṣobhātmā sahṛdayatā ucyate | yasyaiva etadbhogāsaṅgābhyāsaniveśitānantabṛṃhakavīryabṛṃhitaṃ hṛdayaṃ tasyaiva sātiśayacamatkriyā | duḥkhe 'pi eṣa eva camatkāraḥ | antarvyavasthitaṃ hi yat tat dayitasutasukhādi vīryātmakaṃ tad eva bhāvanāsadṛśadṛgākrandādibodhena kṣobhātmakaṃ vikāsam āpannaṃ punar na bhaviṣyatīti nairapekṣyavaśasaviśeṣacamatkriyātma duḥkhasatattvam | tad uktam

5 °*karaṇa*° EdṄ: °*kāraṇa*° K ||
6 °*vikalpanādināpi* Ṅ: °*vikalpādināpi* Ed ||
7 *paripuṣṭa*° EdṄ: *paripūrṇa*° Kh ||
8 *samucitaṃ*, mia correzione: *samucita*° EdṄ ||
10 °*visarga*°, mia correzione (v. p. es. p. 48, l. 2): °*vimarśa*° EdṄ. La confusione grafica fra *visarga* e *vimarśa* è assai facile ||
12 °*visarga*° EdṄ: °*vimarśa*° KhG ||
15 *ucchalanāt* EdṄ: *ucchalatvāt* Kh ||

« duḥkhe 'pi pravikāsena ... »

iti | yadā sakalendriyanāḍībhūtamarudādiparipūraṇe tu mahāmadhya-
masauṣumnapadānupraveśe nijaśaktikṣobhatādātmyaṃ pratipadyate tadā
sarvato* dvaitagalane paripūrṇasvaśaktibharavimarśāhantāmayacamatk- 50
ārānupraveśe paripūrṇasṛṣṭyānandarūparudrayāmalayogānupraveśena tanmahāmantravīryavisargaviśleṣaṇātmanā dhruvapadātmakanistaraṅgākulabhairavabhāvābhivyaktiḥ | tathāhi tanmadhyanāḍīrūpasyobhayaliṅgātmano 'pi tadvīryotsāhabalalabdhāvaṣṭambhasya kampakāle sakalavīryakṣobhojjigamiṣātmakam antaḥsparśasukhaṃ svasaṃvitsākṣikam eva | na caitat kalpitaśarīraniṣṭhatayaiva kevalam | tadabhijñānopadeśadvāreṇeyati mahāmantravīryavisargaviśleṣaṇāvāptadhruvapade parabrahmamayaśivaśaktisaṃghaṭṭānandasvātantryasṛṣṭiparābhaṭṭārikārūpe 'nupraveśaḥ | tad vakṣyate

« tatra sṛṣṭiṃ yajet ... »

ityādi | tathā* 51

« yathā nyagrodhabījasthaḥ » |

ityādi | tathā

« ... ity etad rudrayāmalam || »

ityādi | anyatrāpy uktam

« lehanāmanthanākoṭaiḥ strīsukhasya bharāt smṛteḥ |
śaktyabhāve 'pi deveśi bhaved ānandasaṃplavaḥ || »

iti | bharāt smaryamāṇo hi sa sparśas tatsparśakṣetre ca madhyamākṛtrimaparātmakaśaktinālikāpratibimbitas tanmukhyaśāktasparśābhāve 'pi tadantarvṛttiśāktasparśātmakavīryakṣobhakārī bhavatīty abhiprāyeṇa | tathā

3 °*nupraveśe* EdṄ: °*nupraveśena* G ||
5 °*ānandarūparudra*° Ed: °*ānandarudra*° Ṅ || °*nupraveśena* Ed: °*nupraveśe* GṄ ||
12 *para*° Ed: *parama*° Ṅ ||
14 *tatra*, mia correzione (vedi PT, 29b): *tataḥ* EdṄ ||
22 *sa sparśas* Ṅ (stessa lezione in Śivopādhyāya, nel suo commento a *VBh* 70 dov'è citato questo passo): *saṃsparśas* Ed ||

« śaktisaṃgamasaṃkṣobhaśaktyāveśāvasānakam |
yat sukhaṃ brahmatattvasya tat sukhaṃ svākyam ucyate || »

iti |

« ... snehāt kaulikam ādiśet | »

iti ca | mahāvīreṇa bhagavatā vyāsenāpi* 52

« mama yonir mahad brahma tasmin garbhaṃ dadhāmy aham |
saṃbhavaḥ sarvabhūtānāṃ tato bhavati bhārata || »

ity api gītam | somānandapādair api nijavivṛtau « bhagavatyā ratasthāyā praśna iti paraikamayatve 'pi tanmayamahadantarālābhiprāyeṇa iti | tad alam amunā trikaśāstrarahasyopadeśakathātiprastāvena |

tad idam anuttaraṃ kaulikasiddhidaṃ yena jñātamātreṇa khecarīsāmyam uktanayena

ETADGUHYAMMAHĀGUHYAMKATHAYASVAMAMAPRABHO |

*guhyam aprakaṭatvāt | yato guhāyāṃ svarūpāparijñānam- 53
ayyāṃ satyāṃ sthitam apy aprakaṭam | atha ca mahad aguhyaṃ sarvasya evaṃvidhacamatkāramayatvāt | mātṛmānameyamayabhedāvibhāgaśālinī bhagavatī śuddhavidyaiva trikoṇā māyāyām atiśayapratiphalitabhedāvagrahā bhavatī*ti māyāpi jagajjananabhūr vidyaiva vastu- 54
taḥ | tad uktena nayena saivaṃbhūtatvena parijñāyamānatvād abhedamāhātmyatirohitatatpramātrādikoṇatrayatvān mahāguhety ucyate | saiva ca vastutah pūjādhāma triśūlaṃ trikārthe | tad uktam

« sa trikoṇā mahāvidyā trikā sarvarasāspadam |
visargapadam evaiṣa tasmāt saṃpūjayet trikam || »

iti | tathā

udety ekah samālokaḥ pramāṇārthapramātṛgaḥ | »

17 *atiśaya°* Ed: *atiśayita°* Ṅ ||
19 *parijñāyamānatvāt*, mia correzione: *aparijñāyamānatvāt* Ed.
20 *mahāguheti* Ed: *mahāguhyeti* KhṄ ||
22 *trikoṇā* Ed: *trikoṇe* KhṄ || *sarvaraśa°* Ed: *sukharaja* KhṄ ||
25 *udety* Ed: *tadātv* G: *tadety* Ṅ ||

*iti | tataś ca īdṛśyāṃ mahāguhāyāṃ śuddhavidyāhṛdayamayyāṃ mahā- 55
sṛṣṭirūpāyāṃ jagajjanmabhūmau svacamatkārarūpeṇa bhavati yan maha
iti yad etad guhyam | etena hi yad idam avicchinnabhairavabhāsā-
vimarśarūpaṃ svātantryam bhāvebhyaḥ svarūpapratyupasaṃhārakra-
meṇa ātmavimarśaviśrāntirūpatvam | prakāśasya hi svābhāvikākṛtri-
maparavāṅmantravīryacamatkārātma aham iti | yathoktam

« prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ | »

iti | tad eva guhyam atirahasyam | tathāhi sṛṣṭikrameṇa yathāvikṛtānut-
taradhruvarūpaviśrānto bhairavabhaṭṭārakaḥ sakalakalājālajīvanabhū-
taḥ sarvasyādisiddho ' kalātmakaḥ sa eva* prasarātmanā rūpeṇa visarga- 56
rūpatām aśnuvāno visargasyaiva kuṇḍalinyātmakahaśaktimayatvāt punar
api tacchāktaprasarābhedavedakarūpabindvātmanā nararūpeṇa prasa-
rati | tathā punar api tanmūlatri*śūlaprāṇaparaśaktitrayopasaṃhāre tad-
visargaviśleṣaṇayā mūladhruvapadānuttarapraveśaḥ sarvadā | *sphuṭayi- 57
ṣyate caitad avidūra eva | mahe paramānandarūpe pūrvokte yad idam
uktanayena a iti rūpaṃ tad eva guhyam | etad eva ca mahāguhyaṃ
jagajjananadhāma | tathobhayasamāpattyānandenāguhyaṃ sarvacamat-
kāramayam | sva ātman eva he prabho evaṃvidhavaicitryakāritayā
prabhavanaśīla | āmantraṇam etat | tac cāmantryasyāmantrakaṃ prati
tādātmyam ābhimukhyaṃ prātipadikārthād adhikārthadāyi | yathokt-
am | « saṃbodhanādhikaḥ prātipadikārtha » iti | nirṇītaṃ caitan ma-
yaiva śrīpūrvapañcikāyām | etat kathaya parāvāgrūpatayāvibhaktaṃ
sthitam api paśyantībhuvi vākyaprabandhakramāsūtraṇena yojaya | ya-
thoktam prāk

*« guruśiṣyapade sthitvā ... » 58

ityādi | parābhaṭṭārikāyāś ca paśyantyāditādātmyaṃ nirṇītaṃ prāg eva |
tathā mama ity asya pratyagātmasaṃbandhitvasya idaṃbhāvasya

1 *mahāguhāyām* Ed: *guhāguhāyam* Ṅ ||
5 *ātmavimarśa°* Ed: *ātmamātṛvimarśa* KhṄ ||
12 *punar api* Ed: *punar api ca* Ṅ || *prasarābheda* E: *prasarabheda* Ṅ ||
15 *°rūpe* Ed: *°maye* GṄ ||
16 *ca mahāguhyam* Ed: *ca mama mahāguhyam* Ṅ ||
20 *adhikārthadāyi* Ed: *adhikatādhāyi* GṄ ||
26 *ityādi* Ed: *iti* Ṅ ||

yad guhyaṃ maha ity uktam aham iti | tathā hi mamedaṃ bhāsata iti yad bhāsanaṃ tasya vimarśaḥ punar apy ahaṃbhāvaikasāraḥ | sa punar ahaṃbhāvo bhāvapratyupasaṃharaṇamukheneti maha ity etadrūpa eva yathoktaṃ prāk | yad uktam

« idam ity asya vicchinnavimarśasya kṛtārthatā |
yā svasvarūpe viśrāntir vimarśaḥ so 'ham ity ayam || »

iti | anyatrāpi

« ghaṭo 'yam ity adhyavasā nāmarūpātirekiṇī |
pareśaśaktir ātmeva bhāsate na tv idantayā ||

*iti | tad uktaṃ śrīsomānandapādair nijavivṛtau | « abījaṃ śuddhaśi- 59
varūpam » ityādi | tad evāsmābhir vipañcitam iti | tathā svamama suṣṭhv
avidyamānaṃ mama iti yasya | ahantābharaikarūḍhatvāt viśvaṃ na
kiṃcid yasya vyatiriktanirdeśaprāṇaṣaṣṭyarthayogi bhavati | śāstrān-
taradīkṣitānāṃ vijñānākalānāṃ pralayakevalināṃ ca yady api mameti
vyatiriktaṃ nāsti tathāpi yad bhedayogyatāvāsanā syād eva prabodha-
samaye tadvikāsāt ahaṃbhāvārūḍhiḥ | tadapākṛtyai suṣṭhuśabdārthe suḥ |
yad uktaṃ mayaiva stotre

« yan na kiṃcana mameti dīnatāṃ
prāpnuvanti jaḍajantavo 'niśam |
tan na kiṃcana mamāsmi sarvam i–
ty uddhurāṃ dhuram upeyivān aham || »

*iti | śobhanena dvaitakalaṅkāṅkanākāluṣyaleśaśunyenāmena paramār- 60
thopadeśadvayātmanā jñānena mā mānam avabodho yasya svaprakā-
śaikarūpatvāt | amatīti amā, a iti mā yatra, avidyamānaṃ mā mānaṃ
niṣedhaś ca yatra, nityoditatvāt saṃhāraś ca yatra nāsti, sā bhagavatī
amā iti ucyate | amā śobhanā satatoditā yatra māyāyāṃ pramāṇapra-
meyavyavahṛtau sā tādṛśī mā yasyeti bahuvrīhyantaro bahuvrīhiḥ |

12 °*rūḍhatvāt* Ṅ: °*rūpatvāt* Ed. ||
15 °*vāsanā* Ṅ: °*vasānā* Ed. ||
16 *ahaṃbhāvāruḍhih* Ṅ: *ahaṃbhāvarūḍhiḥ* Ed: *ahaṃbhāvāruḍhā* Gh ||
23 *jñānena mā mānam* Gh: *jñānena mānam* EdṄ ||
26 *amā śobhanā*: L'ed. ed i mss. da me consultati hanno *mā* || *māyāyām* K: *māyām* EdṄ ||

parameśvaro hi pramāṇādivyavahāre 'pi paraśaktimaya eva sarvathādvaitarūpatvāt tasya | āmantraṇam ātmana eva |

idam eva sārdhaślokanirūpitānantapraśnatātparyam | saṃgraheṇaitad uktaṃ bhavatīti nirṇetuṃ nirūpyate |

*HṚDAYASTHĀTUYĀŚAKTIḤKAULIKĪKULANĀYIKĀ | 61
TĀṂMEKATHAYADEVEŚAYENATṚPTIṂLABHĀMYAHAM || 2 ||

sarvasya nīlasukhāder dehaprāṇabuddhyādeś ca paraṃ pratiṣṭhāsthānaṃ saṃvidātma hṛt | tasyaiva nijasvātantryakalpitabhedā ayā vicitrāni ghaṭādijñānāni | tatsthā iyaṃ sphuraṇamayī śaktiḥ kulasya nāyikā śarīraprāṇasukhādeḥ sphurattādāyinī brāhmyādevatācakrasya vīryabhūtā nikhilākṣaṇāḍicakrasya madhyamadhyamarupā jananasthānakarṇikā liṅgātmā asti | tatraiva ca kule bhavā kularūpā kaulikī |
yad vā kule bhavam* akulātma kaulam | tad yasyām antas tādātmyenā- 62
sti sā kaulikī | kulaṃ hy akulaprakāśarūḍham eva tathā bhavati | yad uktam

« api tv ātmabalasparśāt | »

iti | tathā

« tad ākramya balaṃ mantrāḥ sarvajñabalaśālinaḥ |
pravartante 'dhikārāya karaṇānīva dehinām || »

iti | devānāṃ brahmaviṣṇurudrādīnām īśasyāmantraṇaṃ | tan me kathaya ity api paṭhanti śrīsomānandapādā vyācakṣate ca tat tasmād iti | yad vā tat kathaya yena tṛptiṃ paramānandamayīṃ labhe paramāddvayanirvṛtisvātantryarasībhavāmīti samanvayaḥ | vrajāmi ity api pāṭhaḥ | aham ity anena sarvapramātṛjīvanarūpam eva satatam parāmṛśyate | tac caivam abhihitasvarūpopadeśena pratyabhijñāya nijam īśvararūpaṃ paripūrṇabhāvātmikāṃ tṛptiṃ vindatīti prāk pra*kaṭitam eva| 63

3 *praśna°* Ed: *praśnārtha°* KhG ||
4 *°tātparyam* | *saṃgraheṇa,* mia correzione: *°tātparyasaṃgraheṇa* EdṄ ||
11 Le parole *nikhilā ... °madhyamarūpā* sono omesse in Ṅ ||
16 Le parole *yad uktam ... °sparśāt iti* sono omesse in Ṅ ||
19 Le parole *sarvajña° ... dehinām* non figurano in Ṅ ||
23 *api pāṭhaḥ* Ed: *apapaṭhaḥ* Ṅ ||
26 *eva* è omesso da Ṅ ||

tad uktaṃ somānandapādaiḥ svavivṛtau « hṛdy ayo gamanaṃ jñānam » ityādi |

iti śivarasaṃ pātuṃ yeṣāṃ pipāsati mānasaṃ
satatam aśivadhvaṃse sattāṃ śivena niveśitām |
hṛdayagaganagranthiṃ teṣāṃ vidārāyituṃ haṭhād
abhinava imāṃ praśnavyākhyāṃ vyadhāt trikatattvagām ||

tad atra praśnasarvasve

ŚRĪBHAIRAVA UVĀCA

vyākhyātaṃ prāg evaitat | kiṃ punaruktatāpādanena | bhairavo bharaṇātmako mahāmantraravātmakaś ca | kevalam atra śaktimatprādhānyaṃ saṃhārarūpeṇa maha ity evaṃrūpam ity uktaṃ prāk sphu*ṭībhaviṣyati cāgrata eva | tad iyān atra tātparyārthaḥ | 64

parā bhagavatī saṃvit prasarantī svarūpataḥ |
parecchāśaktir ity uktā bhairavasyāvibhedinī ||
tasyāḥ prasaradharmatvāj jñānaśaktyādirūpatā |
parāparāparārūpapaśyantyādivapurbhṛtiḥ ||
tad eva prasarākārasvarūpaparimarśanam |
praśna ity ucyate devī tanmayapraśnakāriṇī ||
tasya prasararūpasyā parāmarśanam eva yat |
tad eva paramaṃ proktaṃ tatpraśnottararūpakam ||
tad evāparasaṃvitter ārabhyāntastarāṃ punaḥ |
parasaṃvidghanānandasaṃhārakaraṇaṃ muhuḥ ||
*antarbhāvitaniḥśeṣaprasaraṃ bhairavaṃ vapuḥ | 65
prativaktṛsvarūpeṇa sarvadaiva vijṛmbhate ||
etau prasarasaṃhārāv akālakalitau yataḥ |
tad ekarūpam evedaṃ tattvaṃ praśnottarātmakam ||
tad evaṃ parasaṃbandham anuttaratayānvitam |
ṣaḍardhasārasarvasvaṃ guravaḥ prāṅ nyarūpayan ||
[. . . . .]

1 °*vivṛtau* Ed: °*vṛttau* Ṅ ||
4 *niveśitām* Ed: *niveśitam* Ṅ ||
15 °*dharmatvāj*, mia correzione: °*dharmatva*° EdṄ ||

ŚṚṆUDEVIMAHĀBHĀGEUTTARASYĀPYANUTTARAM || 3 ||
YADAYAṂKAULIKOVIDHIRMAMAHṚDVYOMNYAVASTHITAḤ |
KATHAYĀMINASAṂDEHAḤSADYAḤKAULIKASIDDHIDAM || 4 ||

* devi iti prāgvat | mahān bhāgo yasyā yā bhajyamānā uktava- 66
kṣyamāṇopadeśānuśīlanena sevyamānā pārameśvaryākhyamahābaladā
bhavatīti | mahat paramamahadrūpatayā prasiddho 'nāśritaśivarūpaḥ
sa yasyā bhāga aṃśaḥ | pārameśvarī hi śaktiḥ anantaṣaṭtriṃśadādit-
attvagarbhiṇī | mahān buddhyādis tattvaviśeṣo bhāgo vibhāgaḥ kalā-
pekṣi rūpaṃ yasyāḥ | pārameśvarī hi saṃvidekaghanaśaktiḥ svasv-
ātantryopakalpitabhinnajñeyakāryapratiṣṭhāpadatve buddhir ity u*cyate 67
| yad uktaṃ śrīsomānandapādaiḥ

«... aparasthitau ||
sā buddhir yat punaḥ sūkṣmaṃ sarvadikkam avasthitam |
jñānaṃ bodhamayaṃ tasya śivasya sahajaṃ sadā ||»

iti | bhāgo bhedaḥ sa yatrāstīti matvarthīyākārapratyayāntena bhāga-
śabdena vibhaktaṃ rūpam ucyate | vibhakte ca vapuṣi paricchedo'nyo-
nyavyavacchedenaiva bhavatīti prasādātmakaviṣayaniścayo buddhāv
upajāyamāno 'pararamyāramyādiviśvavartino bhāvān aspṛśann eva* 68
pratyuta tān vyavacchindan upajāyata iti | sukhavṛttibuddher dhar-
maiśvaryādirūpatvāt sattvātmako guṇaniḥṣyanda iti gīyate | yadi tu
tatrāpi antastamām anupraviśyate tat taddvāreṇaiva tanmūlavarti-
ni paramānandadhāmni bhaved eva satatam udayaḥ | ata eva mahasya
sarvato 'khaṇḍitaparipūrṇanirargalanirapekṣasvātantryajagadānandama-
yasya ā īṣad bhāgāḥ sukhalakṣa*ṇā aṃśāḥ | yato yat yat kila sukhaṃ 69
tanmahānandanirvṛtiparamadhānmi visargaśaktāv anupraveśāt tathā

2 Così apparentemente secondo AG questo pāda (vedi sotto, p. 83, l. 5), (*kauliko'-yaṃ vidhir devi* Ed Mss.), anche se metricamente difettoso (la penultima sillaba del terzo pāda dovrebbe essere lunga).

3 *na saṃdehaḥ*, così apparentemente secondo AG (vedi il commento breve): *sureśāni* EdṄ ||

8 L'ed. e i mss. leggono *vibhāga°* ||

9 *°ekaghana°* Ed: *°ekaghanā* Ṅ ||

10 *ucyate* Ed: *uktā* Ṅ ||

15 *yatrāsti* Ṅ: *yatrāsti rūpe* Ed. ||

18 *buddhāv upajāyamāno 'para°* EdṄ: *buddhau jāyamānopari°* K || *°vartino* Ed: *°varti°* Ṅ ||

’cetyamānatayā kiyadrūpatāṃ prāptam | tad uktaṃ bhaṭṭanārāyaṇena

« trailokye ’py atra yo yāvān ānandaḥ kaścid īkṣyate |
sa bindur yasya taṃ vande devam ānandasāgaram ||

iti prāṅnayena yad uktaṃ maha iti rūpaṃ tad eva bhajanīyaṃ yasyāḥ | parameśvarasya hi svacamatkārabṛṃhitaṃ yad aham iti tad eva śāktaṃ vapuḥ, tad eva ca parābhaṭṭārikārūpam ity ucyate | ata eva saiva ca parameśvarī sarvaṃ śṛṇoti | śravaṇākhyayā sattayā tiṣṭhantī śravaṇasaṃpuṭasphuṭakramikasvaspandamayavarṇarāśiniṣṭham aikātmyāpādanarūpasaṃkalanānusaṃdhānākhyaṃ svātantryam | tena hi vinā kalakalalīnaśabdaviśeṣaṃ śṛṇvann api na śṛṇomī*ti vyavaharati pramātā | 70 kalakalamātraviṣayam eva tu saṃkalanam iti tatraiva śrutam iti vyavahāraḥ | vastutas tu sa kalakaladhvaniḥ śrotrākāśa anupraviśan varṇān anupraveśayan tathā bhavet tadvarṇātiriktasya kalakalasyaivābhāvāt | tadvarṇaviśeṣavivakṣāyāṃ ca kalakalasya ca kāraṇābhāvād evānutpattiḥ syāt, tadvivakṣotpannasphuṭavarṇamayaśabdakāryatve ’pi sajātīyaśabdotpattyupapatteḥ | sarvathā ta eva varṇās tena sphuṭarūpeṇa saṃkalanām agacchantaḥ kalakalaśabdavācyāḥ | tatsaṃkalanāvadhānodyuktasya bhaved eva ki*yanmātrasphuṭopalambha iti sa- 71 ṃkalanam evātropayogi | saṃkalanaṃ ca bhagavatī saiva parā parameśvarī karoti | yad uktam

« tad ākramya balaṃ mantrāḥ »

ityādi | vastuto hi śṛṇoti paśyati vakti gṛhṇātītyādi bhagavatyā eva rūpam | yathoktam

« yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ sparśaśabdau ca maithunam |
etenaiva vijānāti kim atra pariśiṣyate || »

4 *tad eva* Ed: *tad eva rūpam* KhṄ ||
9 °*saṃkalanā*° EdṄ- °*saṃkalpanā*° K ||
12 *sa* omesso in Kh ||
13 *anupraviśan varṇān*, mia correzione: *anupraviśan na varṇān* EdṄ ||
14 *kalakalasyaivābhāvāt* Kh: *kalakalasyaiva bhāvāt* Ed Ṅ ||
15 *anutpattiḥ* EdṄ: *anupapattiḥ* Kh ||
16 °*upapatteḥ* K °*anupapatteḥ* EdṄ: ||
18 °*saṃkalanāvadhāno*° EdṄ: °*saṃkalpanādhāno*° K ||
19 *saṃkalanam* EdṄ: *saṃkalpanam* K || *evātropayogi* EdṄ: *evātra sphuṭopayogi* Kh ||

iti vedānte parameśvareṇa | na tu śravaṇaṃ nāma sphuṭakalakalātmakatāragadgadādirūpavarṇākarṇanam eva | tathāhi śrīparameśvara eva śrīsvacchandaśāstre japavibhāganirṇayāvasara evam eva nirūpitavān

« ātmanā śrūyate yas tu sa upāṃśur iti smṛtaḥ | »

atra hi madhyamāpade ātmaiva saṃśṛṇute nāpara* ity uktam | sthā- 72
nādiprayatnasphuṭatāyāṃ dantauṣṭhapuṭādisaṃyogavibhāgenātinibhṛtam api śabdoccāre nikaṭataravartiparaśravaṇam api syād iti saśabdatāpāttir eva |

« paraiḥ saṃśrūyate yas tu saśabdo'sau prakīrtitaḥ | »

ity uktaṃ | yataḥ na cātra nikaṭādiviśeṣaḥ kaścid iti | parapramātṛdarśanamātragocarajihvoṣṭhapuṭādisaṃyoge tu yady apy ātmana eva śravaṇaṃ syān na parasya tathāpi madhyamāpadam evaitat saṃpadyate varṇasya bahirātmalābhābhāvāt | vāyvabhighātād dhi sphuṭavarṇaniṣpanna eva | na ca tatra vāyvabhighāto bāhyatāpattiparyantaḥ syāt | oṣṭhādicalanam api na tatra varṇāṃśe 'nupraviśed api tu svātmaniṣṭham
eva tātkālikaṃ tat syāt | tātkālikeṅgitanimiṣita*karavyāpārādisthānīye 73
sphuṭasthānakaraṇaprayatnayoge tu varṇaniṣpattāv api yadi nāma dhvanīnāṃ tāratamyena tāramandrādivibhāge dūrādūrādiśravaṇaṃ syāt, sarvathā paraiḥ śrūyata iti vaikharīpadam evaitad ity alaṃ prasaktānuprasaktyā | saiva parameśvarī āmantraṇayogena sphuṭaṃ śaktirūpatayoktā | naraśaktiśivātmakaṃ hīdaṃ sarvaṃ trikarūpam eva | tatra yat
kevalaṃ svātmany avasthitaṃ tat kevalaṃ jaḍarūpayogi* mukhyatayā 74
narātmakaṃ ghaṭas tiṣṭhatītivat | eṣa eva prathamapuruṣaviṣayaḥ śeṣaḥ | yat punar idam ity api bhāsamānaṃ yadāmantryamāṇatayā āmantrakāhaṃbhāvasamacchāditatadbhinnedaṃbhāvaṃ yuṣmacchabdavyapadeśyaṃ tac chāktaṃ rūpaṃ tvaṃ tiṣṭhasīti | atra hy eṣa eva yuṣma-

8 *nikaṭatara°* Ed: *nikaṭa°* Ṅ ||
11 *nikaṭādi°* EdṄ: *nikaṭānikaṭa°* Kh ||
16 *'nupraviśet* EdṄ: *na praviśet* Kh ||
17 *°sthānīye* Ed: *°sthānīyam* G: *sthānīyāḥ* Ṅ ||
19 *tāratamyena* Ed: *tāratamye* Ṅ ||
23 *kevalam* Ed: *kevala°* Ṅ || *mukhyatayā* Ed: *mukhyato* Ṅ ||

cchabdārtho āmantraṇatattvaṃ ca | tathāhi yathāhaṃ tiṣṭhāmi tathaiva
ayam apīti tasyāpy asmadrūpāvacchinnāhaṃbhāvacamatkārasvātantryam
avicchinnāhaṃcamatkāreṇaivā*bhimanvāna āmantrayate yuṣmadarthe- 75
na madhyamapuruṣeṇa vyapadiśati | seyaṃ hi bhagavatī parāparā | sa-
rvathā punar avicchinnacamatkāranirapekṣasvātantryāhaṃvimarśe ahaṃ
tiṣṭhāmīti parābhaṭṭārikodayo yatrottamatvaṃ puruṣasya | yad uktam

« yasmāt kṣaram atīto'ham akṣarād api cottamaḥ |
ato 'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣottamaḥ || »

iti | atra kṣarākṣararūpād ubhayato 'pi hy uttamatvam asmīty asma-
darthenoktam | na hy atra * sarvatra aham iti parimitaṃ śarīrady apa- 76
diśyate tasya pratyakṣeṇaiva tādrūpyavirodhāt | tad evam īdṛśaṃ sva-
yaṃprathātmakaṃ śivātmakaṃ rūpam | ata eva bodhasyāsya svasaṃ-
vitprathātmakasya kiṃcin nonaṃ nāpy adhikaṃ tasyāprakāśarūpasya
cinmaye ananupraveśāt, tadapekṣayā ca mādhyasthyam api na kiṃcid
ity upacayāpacayamadhyasthānīyedantānirdeśyabhāvalabdhapratiṣṭhāne
na prabhavanti tadbodhāvicchedarūpā asmadarthāḥ | vicchedito 'pi
yuṣmadartha evam eveti | ata eva aliṅge yuṣmadasmadī gīte | deha-
gatasaṃkhyādhyupacāreṇa parāparādiśaktigarbhīkārāt saṃkhyāyogas
tūpapadyate | * tathāhi svasvātantryopakalpitabhedāvabhāsy anantaśa- 77
rīrādy ekatayaiva vimṛśed āvāṃ yuvāṃ vayaṃ yūyam iti ca | upacayā-
dyās tu dehagatā upacaritum api na śakyāḥ, cidrūpasyonādhikatānupa-
patteḥ | sarvaṃ hi sarvātmakam iti narātmāno jaḍā api tyaktatatpūr-
varūpāḥ śāktaśaivarūpabhājo bhavanti, śṛṇuta grāvāṇaḥ, meruḥ śikha-
riṇām ahaṃ bhavāmi, ahaṃ caitro bravīmīty api pratīteḥ | śāktam api
yuṣmadartharūpam api narātmakatāṃ bhajata eva śaktarūpam ujjhitvā
tvaṃ gatabhayadhairyaśaktir ity anāmantraṇayogenāpi pratipatteḥ |
bhavān ity anena pādā gurava ityādipratyayaviśeṣaiś cāparāvasthocita-

3 *yuṣmadarthena*, mia correzione: *yathārthena* EdṄ ||
12 °*prathātmakam* GṄ: °*prakāśātmakam* Ed ||
14 *cinmaye ananupraveśāt* EdṄ: *cinmayānupraveśāt* K ||
15 °*nirdeśyabhāva*°, mia correzione: °*nirdeśyābhāva*° EdṄ ||
19 °*bhedāvabhāsy ananta*°, mia correzione: °*bhedāvabhāsasyānanta*° EdṄ: *bhedāvabhāsyānanta*° G ||
23 °*bhājo* EdṄ: °*bhājo 'pi* G ||
27 °*parāvasthocita*° EdṄ: °*parāvasthodita*° K ||

narātmakaprathamapuruṣaviṣayata*yāpi pratītisadbhāvāt | tyaktaśākta- 78
rūpasyāpi cāhaṃrūpaśivātmakatvam api syāt, vayasye dayite śarīracit-
tattvam evāhaṃ bhavamīti pratyayāt | śivasvarūpam api cojjhitacidrū-
pam iva naraśaktyātmakaṃ vapur āviśaty eva | ko 'ham, eṣo 'ham, aho
ahaṃ, dhik mām, aho mahyam ityādau hy aham iti guṇīkṛtam avic-
chinnaṃ svātantryam | mukhyatayā tu vicchinnaivedantā pratīyate
yatra bhagavatyā aparāyā udayaḥ | he 'ham ityādau parāparaśāktaspan-
dasparśa eva śivasya | kiṃ tu pūrvaṃ pūrvam avyabhicaritam uttara-
tra | tena nararūpaṃ sphuṭayaiva pratipattyā śāktaśāṃbhavadhuram
āroḍhuṃ śaknuyād eva | na punar vaiparītyenārohaṇaṃ sphuṭapratī-
timayam | atyaktanijanijarūpatayā * tryātmakatvād ekadvibahurūpabhā- 79
gitvam eti pratyekam etat trikam | uktaṃ hi

«ekaṃ vastu dvidhā bhūtaṃ dvidhā bhūtam anekadhā |»

iti | ekātmakatve hy apratiyogitvāc chivatā pratiyogisaṃbhave śāktatvam anekatāyāṃ bheda eva narātmabhāva ekasyaiva | ghaṭah ghaṭapaṭau ghaṭāh ghaṭapaṭapāṣāṇā ity api hi tiṣṭhati tiṣṭhataḥ tiṣṭhantīti caikyenaiva kriyāśaktisphuritam evaitat | yathoktaṃ

«anekam ekadhā kṛtvā ko na mucyeta bandhanāt |»

iti | ata eva naraśaktiśivātmanāṃ yugapad ekatra parāmarśe uttarot-
tarasvarūpānupraveśa eva tasyaiva vastutas tatparamārtharūpatvāt |
sa ca tvaṃ ca tiṣṭhathaḥ, sa ca tvaṃ cāhaṃ ca tiṣṭhāma iti pra*tītikrama 80
evākṛtakasaṃskārasāraḥ śābdikair lakṣaṇair anugamyate | tathā ca
nijabhāṣāpadeṣv api saṃskārasya yatra nāmāpi na avaśiṣyate baud-
dhāndradraviḍādiṣu tatrāpy ayam eva vācanikaḥ kramaḥ | vacanakra-

1 °*puruṣaviṣayatayāpi* EdṄ: *puruṣoditaviṣayatayāpi* Kh || °*sadbhāvāt* EdṄ: °*saṃbhavāt* G ||
2 *ahaṃrūpaśivātmakatvam* EdṄ: *aham iti śivātmatvam* Kh: *ahaṃrūpaśivatātmatvam* Ṅ || *vayasye dayite* Ed: *vayasya 'dayite* Kh: *vayasya dayite* Ṅ ||
6 *guṇīkṛtam avicchinnam* KG: *guṇīkṛtyāvicchinnam* EdṄ || *vicchinnaive*° EdṄ: *vicitraive*° G ||
15 *narātmabhāva* EdṄ: *narātmakabhāva* Kh || *ghaṭapaṭau* Ṅ: *ghaṭau* Ed ||
16 *tiṣṭhati* è omesso in Ṅ ||
17 *caikyenaiva* G: *caikenaiva* Ed: *caikena* Ṅ || °*sphuritam* EdṄ: °*sphuraṇam* G ||
20 *uttarottara*° EdṄ: *uttarottarānuttara* Kh° ||
21 *pratītikrama* EdṄ: *prātītakakrama* G ||

maś ca hārdīm eva pratītiṃ mūlato 'nusaran tatpratītirasarūpatayā pratīter apy evamrūpatvam avagamayet | yathoktaṃ mayaiva

« ... na hṛdayaṃgamagāminī gīḥ | »

iti | tat sarvathākṛtakaiveyaṃ pratītiḥ | yathoktam

« na tair vinā bhavec chabdo nārtho nāpi citer gatiḥ | »

iti | śrīmālinītantre 'pi |

« evaṃ sarvāṇusaṃghātam adhiṣṭhāya yathā sthitā |
tathā te kathitā śambhoḥ śaktir ekaiva śāṃkarī || »

iti | śrītantrasamuccaye 'pi

« naraśaktiśivāveśi viśvam etat sadā sthitam |
vyavahāre krimīṇāṃ ca sarvajñānām ca sarvaśaḥ || »

iti | tad* eva naraśaktiśivātmakaṃ sphuṭapratipattisampradāyopadeśena 81
darśitam | naraḥ śaktiḥ śiva iti tu sarvaṃsahaḥ pratipattikramaḥ parameśvarecchāsvātantryasṛṣṭa ity alaṃ paraśaktipātapavitritabahuśrutasahṛdayasopadeśakatipayajanahṛdayahāriṇyā prasaktānuprasaktyā |

tad vyākhyātaṃ « śṛṇu devi » iti |

« uttarasyāpi » iti yad uktaṃ katham anuttaram iti tatra prativacanam | uttarasyāpi saṃnihitasya yad anuttaram | prāguktakrameṇa hy uttaram apy anuttaratādātmyenaiva bhavet nānyathā | ata eva uttaram apy anādṛtya «anādare ṣaṣṭhī» | uttaraṃ rūpaṃ hy anādṛtatadbhāvam anuttararūpam eva | bhedo hy ayam uttararūpo nitarām eva abheda*bhuvam adhiśayya tathā bhavet | yathoktam 82

« paravyavasthāpi pare yāvan nātmīkṛtaḥ paraḥ |
tāvan na śakyate kartuṃ yato buddhaḥ paraḥ paraḥ ||

2 *avagamayet* EdṄ: *eva gamayet* Kh ||
4 °*kṛtakaiveyam* G: °*kṛtakaivaṃ*° EdṄ ||
11 *krimīṇāṃ*, mia correzione per *kramīṇām* EdṄ ||
12 *tad eva* EdṄ: *tad etad eva* Kh ||
19 *uttaram api* Ed: *uttaram* Ṅ ||
21 *nitarām eva* EdṄ: '*nuttarām evā*° ||
24 *buddhaḥ*, mia correzione. Vedi nota alla trad. ||

iti | tathottarasyāpi granthabhāgasyānuttaraṃ tenāpi uttarītuṃ na
śakyate | paśyantyā* api parābhaṭṭārikāyāḥ prathamaprasaratvād utta- 83
rasyāpi ca madīyasyaitad evānuttaraṃ paramārthaḥ | uttarasya triśū-
lapreraṇādimayasya yad anuttaraṃ viśrāntisthānam | kiṃ tad ity āha
yataḥ syād ayaṃ kauliko vidhiḥ | kaulikaḥ kulākulātmā prāg vyākhyātaḥ
vidhīyamānatvād vidhir mahāsṛṣṭirūpo garbhīkṛtānantasṛṣṭyādikoṭiśato
yasmāt prasṛta etad eva tad anuttaram | yad uktam* « yataḥ sarvam » 84
iti | tathāhīdaṃ viśvaṃ ciccittaprāṇadehasukhaduḥkhendriyabhūtagha-
ṭādimayam ekasyāṃ parasyāṃ parameśvaryāṃ bhairavasaṃvidy avi-
bhāgenaiva bodhātmakena rūpeṇāste | yady api bodhātma*kaṃ rūpaṃ 85
nāstameti jātucid api tadastamaye aprakāśamānatāpatteḥ, tathāpi
parasparābhāvātmako'vacchedaḥ tatra nāsti | viśvātmāna eva bhāvāḥ,
tatra ca yady eṣām avasthitir na syāt tat prathamānusaṃdhānādikam
evākṣapreraṇopayogy api na bhaved iti samucitānuditedantākam ahaṃ-
parāmarśamātrābhinnam eva bhāvajātaṃ vigatabhedakalanaṃ tiṣṭhati |
na tatra kaścid avacchedaḥ | tathā yad yatra spaṣṭaḥ sann ayaṃ vidhiḥ
kaulikaḥ sthi*to viśrāntiṃ prāptaḥ | sarvam idaṃ hi ṣaṭtriṃśadātma tat- 86
aḥ sāmānyaspandasaṃvidātmanaḥ śaktimataḥ paraśaktipradhānāc chivāt
svaśaktyā sṛṣṭam api sat tatraiva bhairavaviśeṣaspandātmani śaktipra-
dhāne svasvarūpe viśrāmyet | tad eva svasvabhāvaniṣṭhitatvaṃ bhāvā-
nām | yad uktaṃ « yasmin sarvam » iti | tad etad śivaśaktyātmaiva
sāmānyaviśeṣarūpam ekātmakam api parameśvareṇaivopadeśopāya-
praveśāya pṛthakkṛtya nirūpyamāṇaṃ vastutaḥ punar ekam eva
svatantracinmayam aham ity aiśvaryaśaktisāram anuttaram |
yatra kīdṛśe svasvarūpe 'vasthitaḥ « mama hṛdvyomni » | mameti
yad etad dhṛdayaṃ sarvabhāvānāṃ sthānaṃ pratiṣṭhādhāma | nīlādī-
nāṃ hy antataḥ krimiparyantaṃ cidaṃśāniviṣṭānāṃ na kiṃcit nīlādi-
rūpam iti pramātur* eva yat « mameti » avicchinnacamatkārāṃśopā- 87
rohitvaṃ « mama nīlaṃ bhātam » iti tadeva nīlādirūpatvam iti | tasya

4 *triśūlapreraṇādimayasya* EdṄ: *triśūlapūraṇādimayasya* Kh: *triśūlapreraṇāmayasya* G||

7 *yasmāt prasṛta etad eva tad anuttaram* EdṄ: *yasmāt prasṛta eva tad anuttaram* Kh ||

9 *ekasyām*, mia correzione: *ekasyāṃ vā* EdṄ. Il ms. di Poona legge *ekasyām vā* (seguito da tre akṣara erasi) *paraparameśvaryām*, etc. Leggi *ekasyāṃ vāci parasyām*, etc.?

12 *avacchedaḥ* EdṄ: *vicchedaḥ* Kh ||

16 *yad yatra*, mia correzione: *yadi atra* Ed: *yad atra* Ṅ ||

mamety asya nīlādyanantasarvabhāvahṛdayasya yad vyoma yatra tat
mamakārātmakaṃ viśvaṃ samyag dhṛtam | ata eva tyaktabhinnanija-
rūpatayā śūnyarūpaṃ vyoma yatra | tathā mamety asya bhinnābhin-
narūpaparāparasaṃvidātmano yad dhṛdayaṃ paryantapratiṣṭhādhāma
aham iti tasyāpi vyoma saṃhārarūpakalanena maha iti narātmakaṃ
līnaṃ bindvātmaśaktau ma iti, kuṇḍalinīhakalārūpāyāṃ praviśya pari-
pūrṇanirargalacamatkāre sarvāvicchinne a ity anupraviṣṭaṃ tathā
bhavati | etad eva mama hṛdvyoma | evaṃ yata i*daṃ prasṛtaṃ yatra 88
ca viśrāntaṃ tad eva nityam anāvṛtasvabhāvaṃ svayaṃ prathamānam
anapahnavanīyam anuttaram | yathoktam

« yatra sthitam idaṃ sarvaṃ kāryaṃ yasmāc ca nirgatam |
tasyānāvṛtarūpatvān na nirodho 'sti kutracit | »

iti | āvarakatvena nirodhakābhimato 'pi hi tadāvaraṇādisvātantryeṇa
prakāśamāno dṛkkriyātmaka eva parameśvaraḥ | yad ity ayaṃ nipātaḥ
sarvavibhaktyarthavṛttir aparavākyīyasaṃbandhaucityād viśeṣe sthāsnur
atra pañcamyarthe saptamyarthe ca vartate | ayaṃ hy āñjasyena artho
yad ayaṃ kaulikaḥ sṛṣṭiprasaraḥ, yac ca mama hṛdvyomny avasthitas
tad evānuttaram |

evaṃ tasyaiva prasaraviśrāntyubha*yasthānatvaṃ nirūpya prasa- 89
rakramasvarūpaṃ kriyāśaktispandavisargaṃ nirūpayati « kathayāmi »
ityādi | tad eva hi rūpam ahaṃ parānuttarātma parāparādimayapaśyan-
tyādiprasaraparipāṭyā 'vicchinnaikatāparamārthaḥ kathayāmīti samu-
citavyapadeśaṃ parābhaṭṭārikodayabhāgi vaikharyantaṃ vākyapra-
bandhaṃ śāstrīyalaukikādibahubhedaṃ vyaktayāmīti | taduktam « ... sar-
vataś ca yaḥ » iti | prathamaparyantabhuvi parābhaṭṭārikātmani tat-
prasarātmani ca parāparādevatāvapuṣy anuttaradhruvapadavijṛmbhaiva
| tad āhur nijavivṛtau śrīso*mānandapādāḥ kathayāmity uccārayāmy 90
utkalikāta iti | tathāham eva sarvasyāntaś cidrūpeṇa kathayāmīti |
tad evāsmābhir yuktyupadeśasaṃskārair nirmalayya hṛdayaṅgamīkṛtam |

5 *iti narātmakam* Ed: *iti krameṇa narātmakam* G: *iti nirātmakam* Ṅ ||
10 *anapahvanīyam anuttaram* Ed: *anāpahnavanīyena nyāpekṣapratham anuttaram* (per *anapahvanīyam ananyāpekṣapratham anuttaram*?) ||
17 *yac ca* Ed: *yaś ca* Ṅ ||
22 *°ekatāparamārthaḥ* Ed: *°ekaparamārthaḥ* KṄ ||
29 *nirmalayya* Ed: *nirdalayya* KhṄ ||

svarūpaṃ cāsya parameśvarasya sadya iti | ya eva ca parameśvaro bhairavātmākulānuttaradhruvadhāmatayoktas tad evedaṃ sarvaṃ sat kaulikavidhirūpam | na hi prakāśavimarśaśuddhabhairavasvarupātireki kiṃcit bhāvānāṃ sattvam | sattāsaṃbandhārthakriyākāritvādīnām api sattāhetutāparābhimatānām api sattā'yoge tathātvānupapatteḥ sattvāntarārthākriyāntarayoge cānavasthāpatteḥ | prathamata eva tathā vimarśajīvitaprakāśamayatvam eva sattvam, tac ca svātantryavimarśasārāhaṃbhāvabharitam iti bhairavarūpam eva | yad vā sati sadrūpe yasyati yatnaṃ karoti kriyāśaktiprāṇatvāt | tat sadya iti* kvipi napuṃsakanir- 91
deśaḥ | sad yad iti kecit guravaḥ paṭhanti | tad uktaṃ śrīsiddhasantāne

« prakāśamānābhāsaiva yad bhūtis tat sad eva hi | »

iti | śrīspande 'pi

« ... tad asti paramārthataḥ | »

iti | śrīsomānandapādair api

« yat sat tat paramārtho hi paramārthas tataḥ śivaḥ | » iti svarūpam uktam | tad uktaṃ « yaḥ sarvaṃ » iti |

asyaiva kriyāśaktiprasaraṃ nirūpayati « kaulikasiddhidam » iti | kaulikaṃ yat vyākhyātam | tasya siddhiḥ tathātvadārḍhyam | tat yato bhavati | tatra hi paramārthapramātari sakalaṃ kulākulādi tathā bhavati | yatra pratīyamānaṃ sarvaṃ tathātvadārḍhyaṃ bhajate | tad uktam

... « kulāt parataraṃ trikam | »

*iti | anyatrāpi 92

« vedāc chaivaṃ tato vāmaṃ tato dakṣaṃ tataḥ kulam |
tato mataṃ tataś cāpi trikaṃ sarvottamaṃ param || »

iti | śrīniśācāre 'pi

« vāmamārgābhiṣikto 'pi daiśikaḥ paratattvavit |
saṃskāryo bhairave so'pi kule kaule trike 'pi saḥ || »

2 °*dhruvadhāmatayā* Ed: °*dhruvatayā* Ṅ. Contro l'Ed. e i Mss. leggo °*ktas* per °*ktaṃ* ||

22 *kulāt* KhṄ: *parāt* Ed ||

iti | śrīsarvācare 'pi

« vāmamārgārgābhiṣikto 'pi daiśikaḥ paratattvavit |
kramād bhairavatantreṣu punaḥ saṃskāram arhati || »

iti | kramaś caiṣa eva | yathoktam evaṃ yat sarvalokavedasiddhāntavāmadakṣiṇakulamatabhūmiṣu paramārthapramātṛ iti | yathoktam

« yaś ca sarvamayo nityaṃ tasmai sarvātmane namaḥ | »

iti | tad evānuttaram | etat sarvaṃ garbhīkṛtyoktaṃ nijavivṛtau somānandapādaiḥ, « kiṃ bahunā sarvam evānuttaram anuttaratvād » iti | ayaṃ tātparyārthaḥ

[..] 93
iti | īdṛg vyākhyānaṃ tyaktvā yad anyair vyākhyātaṃ tatpradarśanaṃ
dūṣaṇam | yady api padavākyasaṃskāravihīnaiḥ saha vrīḍāvahā goṣṭhī
kṛtā bhavati tathāpi sacetaso 'nuttaram avabodhayituṃ tad ekavāraṃ
tāval likhyate | « anuttaram » ityādinā sārdhena ślokena śivaviṣayaḥ
praśnaḥ | « hṛdayasthā* » ityādinā ślokena śaktiviṣayaḥ | tathā « śṛṇu 94
devi » ity atra prativacanagranthe « uttarasyāpy anuttaram » iti tatrārtha uttaraṃ ca śṛṇv anuttaraṃ ceti | atra yady eṣā trikārthābhiprāyeṇa vyākhyā tan naraviṣayatṛtīyapraśnaprasaṅgaḥ | atha tu yāmalābhiprāyeṇa tatrāpi na dve vastunī śivaśaktyātmake yāmalam ucyate yena pṛthak praśnaviṣayatopapattiḥ | athaśabdārthaś ca na saṃgacchate | sa hi sajātīyaniścayānantaryavṛttiḥ | uttarasvarūpāvadhāraṇam antareṇa cānuttaraviṣayasyaikapraśnasyānupapattiḥ | tathāhi keṣucid vṛd-
dhapu*stakeṣv īdṛk ślokāntaraṃ dṛśyate 95

« śrutaṃ deva mahājñānaṃ trikākhyaṃ parameśvara |
uttaraṃ ca tathā jñānaṃ tvatprasādāvadhāritam || »

iti | tasmāt śrīsomānandapādanirūpitavyākhyānusāreṇaiva yad guravaḥ samādikṣan tad eva sarvasya karoti śivam |

ity asaṃskṛtadurvyākhyātāmasonmūlanavrataḥ |
ṣaḍardhaśāsanāpūtahṛdambujavikāsakaḥ ||

5 °*pramātṛ iti* Ed: *iti* è omesso in Ṅ Poona ||
19 *yāmalābhiprāyeṇa* Ed: *yāmalamatābhiprāyeṇa* K: *yāmalatābhiprāyeṇa* Kh ||
22 *ekapraśnasya* EdṄ: *eva praśnasya* K ||

saṃstyānānantapāśaughavilāpakalasadruciḥ |
dīpto 'bhinavaguptena vyākhyābhānuḥ prakāśitaḥ ||

evaṃ yato 'yaṃ kauliko vidhiḥ prabhavati yatra ca pratiṣṭhāpa-
davīṃ bhajate yanmayaṃ cedaṃ kaulikaṃ tad evānuttaraṃ ity uktam |
tatra kas tāvat kauliko vidhiḥ kathaṃ cāsya prasaro 'nuttarāt kathaṃ
cātraivāsya pratiṣṭhā kathaṃ cānuttaraika*rūpatvam | yac coktam utta- 96
rasyāpy anuttaram iti tat sarvaṃ yuktyāgamasvasaṃvedananiṣkarṣaṇa-
tattvāvabodhāvāptavimarśanipuṇān śiṣyān prati vitatya nirṇinīṣur bha-
gavān prastauti granthāntaram | etāvaddṛḍhopadeśanirdalitabhedābhi-
mānavikalpānalpasaṃskārāṇāṃ tu sarvam etāvataiva « anuttaraṃ ka-
tham » ityādisārdhaślokayugalanigamitena praśnena « śṛṇu devi » ityā-
dinā sārdhaślokanirṇītena cottareṇānuttarapadaprāptivaśāviṣṭajīva*nmu- 97
ktabhāvānāṃ kṛtakṛtyatā | atas tāvanmātra eva dṛḍhapratipattipavitrīkṛ-
tair viśramaṇīyam ity udbhujāh phūtkurmaḥ | tad anuttaraparabhaira-
vapadavimaladarpaṇāntarniviṣṭakaulikapadapraviviktaye granthāntara-
m avatarati ity uktam |
tad yathā

ATHĀDYĀSTITHAYAḤSARVESVARĀBINDVAVASĀNAGĀḤ |
TADANTAḤKĀLAYOGENASOMASŪRYAUPRAKĪRTITAU || 5 ||
PṚTHIVYĀDĪNITATTVĀNIPURUŚĀNTĀNIPAÑCASU |
KRAMĀTKĀDIṢUVARGEṢUMAKĀRĀNTEṢUSUVRATE || 6 ||
VĀYVAGNISALILENDRĀNĀMDHĀRANĀNĀMCATUṢṬAYAM |
*TADŪRDHVAMŚĀDIVIKHYĀTAMPURASTĀDBRAHMAPAÑCAKAM || 7 || 98
AMŪLĀTATKRAMĀJÑEYĀKṢĀNTĀSṚṢṬIRUDĀHṚTĀ |
SARVEṢĀMEVAMANTRĀNĀMVIDYĀNĀMCAYAŚASVINI || 8 ||
IYAMYONIḤSAMĀKHYĀTĀSARVATANTREṢUSARVADĀ |

tatrākulam anuttaram eva kaulikaṃ sṛṣṭirūpam iti nirṇīyate | atha tat sṛṣṭir iti saṃbandhaḥ tad evānuttaraṃ padaṃ sṛṣṭir ity arthaḥ | yady api ca sṛṣṭāv api prāktananayena kālāpekṣi paurvaparyaṃ na syāt tathāpy upadeśyopadeśabhāvalakṣaṇo bhedo yāvat svātmani svātantryāt parameśvareṇa bhāsyate tāvat paurvāparyam apīti tadape-

11 °*nigamitena* Ed: °*niyamitena* K ||

kṣayā athaśabde*nānantaryam | anantaram akulam eva sṛṣṭirūpam iti 99
yāvat | na tu praśnapratijñābhyām ānantaryam athaśabdenoktam eka-
praghaṭṭakagatasajātīyaprameyāpekṣakramatātparyapratītipravaṇatvād
asya | anyathā tūṣṇīṃbhāvāder anantaram idam ity api sarvatra tatp-
rayogāvakāśaḥ | astu, ka ivātra bhavataḥ kleśa iti cen na kaścid ṛte
pratītyabhāvāt | yat tu śrīsomānandapādāḥ

« akāraḥ śiva ity uktas thakāraḥ śaktir ucyate | »

ity āgamapradarśanena atha ity etāvad evānuttaram iti vyācacakṣire
thakārasamavyāptikatābhiprāyeṇa sarvatra prathamollāse prasaradanan-
tānanta*vastusṛṣṭiśaktyabhedarūpatvāt sarvabhūtajīvanarūpaparanādāv- 100
alambanarūpatvāc cāthaśabdārthasya | tan nāsmābhiḥ vitatya vivecitam,
tādṛśasyāgamasya yato na sākṣād vayam abhijñāḥ | tais tu tathāvidh-
āgamasākṣātkāribhir anekayuktiśatasahiṣṇutā sūtragranthasya sūtrit-
aiva | dhūlibhedapradarśanam api tenaivābhiprāyeṇa tair itaś cāmutaś
ca vitatam | vayaṃ tu tacchāsanapavitritās tadgranthagranthinirdala-
nābhilaṣitasvātmapavitrabhāvās tair nirṇīteṣv artheṣūdāsīnā eva | dh-
ūlibhedādinā ca kalpitasāmayikalipypekṣa*ṇam api bhaved api kasya- 101
cit upāyāya, na tu tat sakaladeśakālagataśiṣyaviṣayam iti nāsmabhir
vitatya vipañcitam | etadanubhavayuktyanupraviṣṭānāṃ ca tad akārya-
karaṃ svakalpanābhiś ca sukaram avyavasthitam ca, anyeṣāṃ caita-
dupadeśānabhijñānāṃ tadupadeśanam apy akiṃcitkaram ity alam
anena prakṛtavighnavidhāyinā | prastutam anusarāmaḥ |

« a » ādyo yeṣāṃ svarāṇāṃ yadi vā thakāreṇa sukhoccāraṇār-
thena saha ath ādyo yeṣā*m iti ādyaśabdaś cātra na vyavasthāmātre 102
nāpi sāmīpyādau, api tv ādau bhava ādyaḥ |

tathāhy amīṣāṃ varṇānāṃ parāvāgbhūmir iyam iha nirṇīyate
yatraivaiṣām asāmayikaṃ nityam akṛtrimaṃ saṃvinmayam eva rūpam |

10 *sarvabhūtajīvana°* KṄ: *sarvabhūtasthajīvana°* Ed ||
11 *vitatya* omesso in KhṄ ||
13 *sūtritaiva* Ed: *sūtritā* | *evam* KhṄ ||
20 *avyavasthitaṃ* Ṅ: *avasthitam* Ed || *caitad°* Ed: *caitāvattad°* KhṄ ||
24 *vyavasthāmātre nāpi*, mia correzione: *vyavasthāmātreṇa api* EdṄ ||
26 *tathāhi*, mia correzione: *tathāpi* EdṄ. Forse possibile è anche la lezione *athāpi* (cioè, attraverso il fonema *ATH*, etc.) ||

saṃvinmaye ca vapuṣi sarvasarvātmakatā satatoditaiva | sā ca para-
meśvarī parābhaṭṭārikā tathāvidhaniratiśayābhedabhāginy api paśyan-
tyādikāḥ parāparābhaṭṭārikādisphārarūpā antaḥkṛtya tattadanantavai-
citryagarbhamayī | na hi tatra yan nāsti tat kvāpy astīti nyāyyam |
parāmṛśata ca prathamāṃ pratibhābhidhānāṃ saṃkocakalaṅkakālu-
ṣyaleśaśūnyāṃ bhagavatīṃ saṃvidam | tathāhi yat kiṃcic caram acaraṃ
ca tat pāramārthikenānapāyinā rūpeṇa vīryamātrasārātmanā tadudbha-
viṣyadīṣadasphuṭatameṣadasphuṭatareṣadasphuṭādivastuśatasṛṣṭikālopa-
lakṣyamāṇatattadananta*vaicitryaprathonnīyamānatathābhāvena saṃvi- 103
di bhagavadbhairavabhaṭṭārikātmani tiṣṭhaty eva | tathāvadhānātiśayarū-
ḍhaiḥ sahasaiva sarvajñatābhūmir asaṃkucitaparamārthā akṛtrimata-
drūpā adhiśayyate eva parānugrahapavitritair abhyāsakramaśāṇani-
gharṣaniṣpeṣitatadapratyayarūpakampādyanantāparaparyāyavicikitsā-
malaiḥ, savicikitsair api pratibhātakiyanmātravastudattasaṃkocā na tv
akṛtrimā | yad āhuḥ śrikallaṭapādāḥ « tuṭipāte sarvajñatvasarvakartṛtva-
lābha » iti | evam eṣa svaprakāśaikarūpo 'py artho yu*ktyā pradarśyate | 105
yad yat svasāmarthyodbhūtottarakālikārthakriyāyogyatādivaśaniḥśeṣya-
māṇasatyatāvaśāvāptāvicalasaṃvādavirodhāvabhāsisaṃmatakramika-
vikalpyamānanīlādiniṣṭhavikalpapūrvabhāvi nirvikalpasaṃvidrūpaṃ
tattadvikalpanīyaviruddhābhimatanīlapītādyābhāsāvibhāgi bhavati,
yathā citrajñānaśikharasthasaṃvinmecakabodhādi | yat tu tadviruddha-
rūpanīlapītādyā*bhāsāvibhaktaṃ na bhavati tattadanantasvasāmarthyod- 106
bhūtanīlapītādyābhāsavikalpapūrvabhāgy api na bhavati, yathā nīlaika-
sākṣātkāri jñānam | bhavati cedam astamitodeṣyadubhayavikalpajñā-
nāntarālavarty unmeṣapratibhādiśabdāgamagītaṃ nirvikalpakaṃ sa-
saṃvādaviruddhābhimatanīlādivikalpapūrvabhāvi | tasmāt tad anantā-
vabhāsāvibhāgamayam eveti | ubhayoś ca jñānayor antarālam anapah-
vanīyāṃ jñānayor bhedād eva | tac ca saṃvidātmakam eva, anyathā
tenaiva saṃvitsaṃskārocchede smaraṇādyanusaṃdhānādyayoga iti pra-
tibhākhyasya dharmiṇaḥ sarvavādinaḥ praty* avivāda eveti nāsiddhiḥ | 107
saṃketavyutpattikālānavalambanāc cāsyāvikalpatvam eva | sahajāsāma-

8 °*sṛṣṭi*° Ṅ: °*mṛṣṭi*° Ed ||
15 *akṛtrimā* Ṅ: *kṛtrimā* Ed ||
17 °*vaśāniḥśeṣyamāṇa*° mia correzione: °*vaśaniḥśeṣyamāṇa*°, Ed. mss. ||
18 °*saṃvāda*°, mia correzione: °*saṃvādam* EdṄ ||

yikatathāparāmarśayogo hi jaḍavilakṣaṇasaṃvidrūpanāntarīyakaḥ | na
vikalpatulyatvaṃ bhedānullāsāt | bhedasāratālambatayā tv arthabhāvaṃ
kuryāt | vikalpānāṃ cāvikalpaṃ vinā nodayaḥ, asvātantryāt | asvātan-
tryaṃ ca* saṃketādismaraṇopāyatvāt, saṃketādismaraṇaṃ ca tathānu- 108
bhavaṃ vinā kutaḥ | saṃvidaś ca prañnyāyena kālādiparicchedābhāva
iti ekaiva sā pārameśvarī pratibhā asmaduktimāhātmyakalpitā evaṃ-
vidhaparicchinnasvabhāvāpi sarvātmaiva | madhye'pi vartamānabhūta-
bhaviṣyadrūpavikalpāntaraprasavabhūr eva | tathā ca vivekakuśalair
ālayavijñānam eva*m evopagatam | sasaṃvādatvaṃ ca tadanantarabhā- 109
vināṃ vikalpānāṃ darśitam eveti nāsiddho hetuḥ sādhyadharmiṇi, na
caikāvabhāsivikalpasaṃvibhāgakāriṇi avikalpake vipakṣe sadā vā ka-
dācid api vā vartate, na ca tato 'sya vyāvṛttiḥ saṃdigdheti na viruddho
nānaikāntiko na* saṃdigdhavipakṣavyāvṛttiḥ, dṛṣṭāntadharmiṇy api ci- 110
trajñānādau hetor evam evāsiddhatādidoṣā parihṛtā bhavanty eva |
hetudoṣeṣu tu parihṛteṣu dṛṣṭāntādidoṣā niravakāśā eva ityādi bahu
nirṇītakalpam aparair eveti kiṃ tadanubhāṣaṇakleśena | siddhaṃ tāvad
dhy etat

yat prātibhaṃ nikhilavaiṣayikāvabodha-
pūrvāparāntaracaraṃ nikhilātmakaṃ tat |
tasyāṃ pralīnavapuṣaḥ paraśaktibhāsi
glānir ghaṭeta kim abhāvavaśopakḷptā ||
*śarīraprāṇādau paradhanasukhāsvādapaṭalam 111
anālokya svasmin spṛśati hṛdaye glānim asamām |
praviṣṭā ced antar nikhilajagatīsūtisarasā
parā devī hanta pravilasatu pūrṇaṃ havir iva ||

tad uktaṃ spande

« glānir vilumpikā dehe tasyāś cājñānataḥ sṛtiḥ |
tad unmeṣaviluptaṃ cet kutaḥ sā syād ahetukā || »

1 °*sāmayikatathāparāmarśa*° Ed: °*sāmayikatayā parāmarśa*° KhṄ ||
2 *vikalpatulyatvam* Ed: *vikalpatvam* KG: *vikalpitam* Ṅ: || *bhedānullāsāt* Ed: *bhedād ullāsāt* Ṅ || *sāratālambatayā* mia correzione °*sāratālabhdatayā* EdṄ: °*sāratālabhyatayā* K ||
7 *evaṃvidhaparicchinna*° KhṄ: *evaṃvidhā aparicchinna*° Ed ||
13 °*dharmiṇi*, mia correzione: °*dharmaṇi* EdṄ ||

iti |

« ekacintāprasaktasya yataḥ syād aparodayaḥ |
unmeṣaḥ sa tu vijñeyaḥ svayaṃ tam upalakṣayet || »

iti ca |

māyīyakārmamalamūlam uśanti tāvad
ajñānanāmamalam āṇavam eva bhadrāḥ |
bījaṃ tad eva bhavajīrṇataroḥ parasmin
saṃvinniśātadahane dahate kṣaṇena ||

yathāhuḥ

« malam ajñānam icchanti saṃsārāṅkurakāraṇaṃ | »

iti | tad evoktam

*« tadunmeṣaviluptaṃ cet ... | »

iti | evam eva ca vyākhyātam adaḥ | anyathā glāneḥ vilopakatvam 112
asyās cājñānāt saraṇam ajñānasya conmeṣeṇa vilopa iti kiṃ kena saṃ-
śliṣṭam iti nṛpanirūpaṇaprāyam eva bhavet |

[..]

tad evam bhagavatī parāvāgbhūmir garbhīkṛtasvasvātantryasattodbha-
viṣyatpaśyantyādiviniviṣṭaparāparābhaṭṭārikādiprasarā tadgarbhīkāra-
vaśāvivādaghaṭitasakalabhūtabhuvanabhāvādiprapañcaprabodhaikya-
camatkārasārā parameśvarabhairavabhaṭṭārakāvirbhāvaprathitatathā-
vidhādbhūtabhūtaparamārthasvarūpā svātmavimala*darpaṇanirbhāsitā- 113
nantasṛṣṭisthitisaṃhāraikyamayamahāsṛṣṭiśaktir ādikṣāntarūpā athādyā
ityādinā granthena niḥśeṣaṃ bhagavatā nirṇīyata iti sthitam |

tad evaṃ sthite granthārtho nirṇīyate | akārādivisargāntaṃ śivatattv-am | kādiṅāntaṃ dharādinabho'ntaṃ bhūtapañcakam | cādiñāntaṃ gandhādiśabdāntaṃ tanmātrapañcakam | ṭādiṇāntaṃ pādādivāgantaṃ karmākṣapañcakam | tādinantaṃ ghrāṇadiśrotrāntaṃ buddhikaraṇapañ-cakam | pādimāntaṃ mano'haṃkārabuddhiprakṛtipuruṣākhyaṃ pañcak-

13 *adaḥ* | *anyathā*, mia restituzione: *ato 'nyathā* Ed: *ado' nyathā* KhṄ ||
18° *prasarā* Ṅ: °*prasarāt* Ed ||
19 °*prapañcaprabodha*° Ed: *prapañcabodha*° Ṅ ||

am | vāyvādiśabdavācyā yādayo vakārāntā rāgavidyākalāmāyākhyāni ta-
ttvāni | dhārayanti pṛthagbhūtatayābhimānayantīti dhāraṇāni | dvāv atra
ṇicau prayojyaprayojakabhāvadvairūpyāt | tathāhi dhriyante svātmany
eva sarve bhāvāḥ prakāśātmani paramaparipūrṇe pade bhairavātmani
*sarvātmani | yathoktaṃ śivadṛṣṭau 114

« ātmaiva sarvabhāveṣu sphurannirvṛtacidvapuḥ |
aniruddhecchāprasaraḥ prasaraddṛkkriyaḥ śivaḥ || »

iti | yathoktaṃ spande

« yatra sthitam idaṃ sarvaṃ ... | »

iti | evaṃ svātmanyeva prabhāsvare prakāśanena dhriyamāṇān bhāvān
dhārayati svayam aprakāśībhāvena jaḍatāsvabhāvedaṃbhāvāspadatā-
prāpaṇena prakāśayati parameśvara eva | punar apy ahaṃbhāvenaiv-
ācchādayati | tad iyaṃ bhagavatsadāśiveśadaśā śuddhavidyāmayī ekena
ṇicā dhvanitā | tatrāpi ca yad idantāyā ahantayācchādanaṃ tadācchā-
*danīyedantopapattāv upapadyate, na ca śuddhaparameśvaracinmayarū- 115
pāpekṣaṃ bhinnaprathātmakam idantākhyaṃ rūpam upapadyata ity
ācchādanīyānupapattau tadvaśena tadācchādakatāpy ahaṃbhāvasya no-
papanneti tathāvidheśvarabodhānupapattiḥ | tadanupapattau ca na
kiṃcid bhāseta kāraṇābhavād ity uktam asakṛt | bhāsate cedaṃ tadbhā-
sāvyatirekarahitam api parameśvaraśaktita eva bahiḥ prathate kāraṇān-
tarāsaṃbhavāt svasaṃvidi ca saṃvida eva sarvamayatvaprathanāt | tad
evaṃ svātmarūpaṃ jagad bhedena bhāsamānaṃ prakāśātmany eva
ahamātmani bhāsate sāmānādhikaraṇyenetīyatā etāvad avaśyam evāk-
ṣiptaṃ yathā īśvara eva kasyāpi veditur bhinnān vedyān ahantayā
paśyati yaś cāsau ko 'pi vedayitā so 'pi bhāsanāt svātmamaya eveti
svātmani tathāvidhāḥ śaktīr adhiśete* yābhir asau tadaiva bhinnave- 116
dyavedakībhāvam upāśnuvīta | rāgādibhir eva ca tathāvidhatvam asyeti
rāgādaya eva dhriyamānān bhāvān uktanyāyena dhārayantam īśvaraṃ
prati prayojakatāṃ gacchanti | atas tasyaiva puṃstvavyapadeśakā-
raṇaikabhūtā dvitīye ṇici utpanne dhāraṇaśabdavācyāḥ | ṇijutpattāv api

27 *eva ca* EdṄ: *eva yat* Kh ||
28 *dhriyamānān* Ṅ: *ādhriyamānān* Ed ||

sarvatraiva prakṛtyarthānvayānapāyaḥ | dhriyamāṇatayā prakāśamānasyaiva hi dhāryamāṇatā prakāśanāsaṃjñā upapadyate yataḥ | yathoktaṃ mayaiva śivadṛṣṭyālocane

« preryo 'pi sa bhaved yasya śaktatā nāma vidyate |

iti | bhartṛharir api

« apravṛttasya hi praiṣe pracchāder loḍ vidhīyate |
pravṛttasya yadā praiṣas tadā sa viṣayo ṇicaḥ || »

iti | tad evaṃ dhāraṇaśabdenāparaśāstreṣu kañcuka*nāmadheyaprasid- 117
dhāny eva tattvānīha nirūpitāni | yad uktaṃ śrītantrasāre

« dhārayanti paśoḥ pāśān bhāvān svātmamayāṃs tathā |
vidyāmāyāniyatyādyāḥ śodhyās tena prayatnataḥ || »

iti | yat tu śrīsomānandapādair dhāraṇaśabdenāṅgāni nirūpitāni pakṣāntarāśrayaṇena tatra parapakṣasarvadṛśyatvaprathanam ātmany abhiprāyaḥ | teṣāṃ hīdṛśī śailī

« svapakṣān parapakṣāṃś ca niḥśeṣeṇa na veda yaḥ |
svayaṃ sa saṃśayāmbhodhau nimajjaṃs tārayet katham || »

iti | śādikṣāntaṃ mahāmāyāvidyeśvarasadāśivaśaktyākhyaṃ tattvapañcakam | tathāhi māyātattvasyopari vidyātattvādhaś ca avaśyaṃ tattvāntareṇa bhāvitavyam yatra vijñānākalānāṃ sthitiḥ | yathoktam

*« māyordhve śuddhavidyādhaḥ santi vijñanakevalāḥ || » 118

iti | tathāhi mahāmāyābhāve māyāpade pralayakevalānām avasthitiḥ vidyāpade ca vidyeśvarādīnām iti kimiva tad vijñānakevalāspadaṃ syāt | ata eva vidyāpadapracyutānām apy eṣāṃ bhedamayabhāvarāśigatabhinnavedyaprathānudayāt māyīyābhidhānamalānullāse « tatra vijñānakevalo malaikayukta » ity ajñānātmakāṇavamalāvalambitvaṃ śrīpūrvaśāstre kathitam | ta eva śuddhavidyāpadā*nugrahād bodhitā man- 119
tratadīśādibhāvabhāgino bhavantīti tatraivoktaṃ

4 *preryo'pi* KhṄ: *preṣo'pi* Ed: ||
18 *avaśyam* omesso in K ||
20 °*kevalānām* EdṄ: °*kevalinām* K ||
26 *kathitaṃ* | *ta eva* EdṄ || *lakṣitaṃ tata eva* K ||

« vijñānakevalān aṣṭau bodhayāmāsa pudgalān | »

ityādinā

« mantramaheśvareśatve saṃniyojya ... | »

ityādinā ca | keṣucit tu śāstreṣu sā mahāmāyā bhedamalābhāvopacārāt vidyātattvaśeṣatayaiva nirṇīyate | kvacit punar ajñānamalasadbhāvoparodhān māyātattvapucchatayā yathā keṣucit śāstreṣu « rāgatattvaṃ puṃsy eva lagnam » iti na pṛthak parāmṛṣṭam, yathā vehaiva śrītrikāgameṣu niyatikālāv na pṛthak nirūpitau | atra mate vidyādyanāśritaśivāntaṃ brahmapañcakaṃ nirṇeṣyate ca etat | eṣāṃ ca tattvānaṃ bṛhattvaṃ bṛṃhakatvam ca prāyo bhedasamuttīrṇatvāt saṃsārasūtikartṛtvāc ca |

evam etāni* catustriṃśattattvāni prakriyātmanā sthitāni akāram eva 120
ādirūpatayā bhajante | tatredaṃ vicāryate | prathamataḥ śivatattvam avarge, tato bhūtānītyādi yāvad ante śaktitattvam iti ko 'yaṃ sṛṣṭisaṃhārajñaptisthityavatārakramāṇāṃ madhyāt kramaḥ | sarvatra ca śrīmālinīvijayottarasiddhātantrasvacchandādiśāstreṣu kṣakārāt prabhṛty
*avargāntaṃ pārthivādīnāṃ śivāntānāṃ tattvānāṃ niveśa uktaḥ 121

« ādyaṃ dhārikayā vyāptaṃ tatraikaṃ tattvam iṣyate |
ekam ekaṃ pṛthak kṣārṇaṃ padārṇamanuṣu smaret || »

ityādinā | tatraiva ca punar bhinnayonimālinībhaṭṭārikānusāreṇa phakārādīnām abhinnayonimātṛkāniveśāvāptatattvāntarasthitīnām api

*« phe dharātattvam uddiṣṭaṃ dādijhānte 'nupurvaśaḥ | 122
trayoviṃśaty abādīni ... | »

ityādinā pārthivāditattvayojanā nirūpitā | punar api ca tatraiva śrīvidyātrayānusāreṇa

*« niṣkale padam ekārṇaṃ tryarṇāikārṇadvayaṃ dvaye | » 123

iti parāparābhaṭṭārikānusāreṇa oṃkāraṃ śivatattvam aghore ity atra

10 *bhedasamuttīrṇatvāt* Ed: *bhedottīrṇatvāt* KhṄ ||
13 *ādirūpatayā* EdṄ: *ādhārikatayā* K ||
16 *°siddhātantra°* EdṄ: *siddhāntasya* Kh ||
20 *°nusāreṇa* Ed: *°nusāre* Ṅ ||

śaktitattvam ityādikrameṇa pārthivāditattvanirūpaṇā yojitā | *śrīmad- 124
aparābhaṭṭārikābhiprāyeṇa ca

« sārdhenāṇḍadvayaṃ vyāptam ekaikena pṛthag dvayam |
aparāyāh samākhyātā vyāptir eṣā vilomataḥ || »

ityādinā phaṭkāre pārthivaprākṛtāṇḍadvayam, huṃkāre māyīyaṃ, hrīṃ-
kāre śāktam aṇḍaṃ ceti tattvaniveśaḥ | śrīparābhaṭṭārikāvyāptinirū-
paṇe ca

« sārṇena tritayaṃ vyāptaṃ triśūlena caturthakam |
sarvātītaṃ visargeṇa parā vyāptir udāhṛtā || »

*ity anyathaiva prakriyāyojanaṃ nirūpitam | punar api mātṛkāsadbhā- 125
varatiśekharakuleśvarādimantrabhaṭṭārākādyabhiprāyeṇānyathānyathā
ca | aparatantreṣv apy evam eva viparyastaprāyaṃ bahu bahuśo nirū-
pitam | tat punar iha sarvam evānyatheti paridṛśyata iti mahān ayam
āgamavidaḥ svakaṭakakṣobha iva sarvavināśakaḥ samudbhūtaḥ | na ca
sāṃketikam idaṃ yena puruṣecchāvaśopakalpitena rūpeṇa cānyathā-
nyathā nirūpyamāṇam iha saṃgataṃ bhavet, yathā dākṣiṇātyāḥ cau-
raśabdena odanaṃ vyapadiśanti, saindhavās tu tenaiva dasyum, odanaṃ
tu krūraśrutyā, tayā tu kāśmīrikā vituṣitayavagodhūmataṇḍulān iti |
sāṃketikatve hy anavasthitatvād apāramārthikatvāc ca śodhyaśodha-
kabhāvādyanupayogād anirūpaṇīyatvam eva syāt | saṃketasyāpi para-
mārthasattaiva | na hi saṃketo nāma anyaḥ kaścid ṛte parameśvarec-
chātaḥ | prasiddho hi naḥ saṃketo bhagavadi*cchāprakalpitas tannā- 126
mākṣaralipyādigatāpyāyanādikarmavidhijanitatacchāntikādiphalasaṃ-
patter iti cet | tarhy ekenaiva saṃketena sarvavastusaṃpattau kiṃ
saṃketāntarāśrayeṇa | tadāśrayaṇe vā svaśāstritaśāstrāntarīyalauki-
kapārṣadadaiśikaghanakṛtapratipuruṣaniyatādyanantasaṃketaniveśana-
pūrvakaṃ tad api nirūpyam eva | na tāvadbhir upayogaḥ, etāvataiva
kāryasiddhir ity api nirakṣarakukṣikuharair ucyamānaṃ śrūyamāṇaṃ

1 Le parole *punar api ... tattvayojanā* dopo *yojitā* nell'Ed sono una ripetizione dovuta ad un errore di stampa e come tali da espungere ||
22 *naḥ*, mia correzione: *na* EdṄ ||
25 *saṃketāntarāśrayeṇa tadāśrayaṇe vā* Ed: *saṃketāntareṇa tadāśrayeṇa vā* KhṄ ||
27 *eva* omesso in Kh ||

ca śobhata eva | avikalā bhagavadicchā na vicārapadavīm adhiśete iti
ced alaṃ granthadhāraṇavācanavyākhyānavicāraṇādimithyāyāsena, pari-
tyājya evāyaṃ gurubhāraḥ, tūṣṇīṃbhāvaśaraṇair eva stheyam, bhaga-
vadicchaivottāraṇīyam uttārayet | tad icchaiva anugrahātmā evaṃvi-
cāraṇāyāṃ paryavasāyayati | na* khalu pādaprasārikayaiva sukhaṃ 127
śayānair bhuñjānaiś ca svayam avimṛśadbhiḥ svāpekṣatīvratarādipara-
meśvarānugrahotpannādhikādhikasūkṣmatamavimarśakuśaladhiṣaṇāpa-
riśīlanaparāṅmukhair vā sthātavyam iti | tat sarvadā vimṛśyam idaṃ
vartata iti etāvan na jahīmaḥ | tad atrāvadhārya sthīyatāṃ yāvat pari-
harāmaḥ sarvam idaṃ kiṃcin na vastutaś codyajātaṃ parameśvaryāṃ
parāvāgbhuvy anuttaradurghaṭakāritātmakanirapekṣasvātantryasārā-
yāṃ pāratantryāṃśaleśamātraparamāṇunāpy anuparaktāyām iti | prāyaḥ
prāg eva pratisamāhitam adaḥ | tathāpi vistarataḥ parihriyate |

yat tāvad uktaṃ śivatattvaṃ tataḥ pṛthivītyādīti ko 'yam krama
iti | tan na kaścit krama iti brūmaḥ | akramaṃ yad etat paraṃ pāra-
meśvaraṃ vicitraṃ garbhīkṛtānantavaicitryaṃ svātantryaṃ trikārtha-
rūpaṃ tad evaitat | tathāhi yeyam aparā parāparā parābhaṭṭārikā
pārameśvarī bhairavīyā sattā sā sadāśivatattvānāśritaśaktitattvasyāpy
upa*rivṛttis tadantasyāpy āsanapakṣīkṛtatvāt | tathāhi 128

« īśvaraṃ ca mahāpretaṃ prahasantam acetanam | »

ity anena sadāśivāntam āsanaṃ nādāntapakṣaniviṣṭaṃ śrīpūrvaśāstrop-
asaṃhṛtam

« ity etat sarvam āsanam »

ity uktvā

*« tasya nābhyutthitaṃ śaktiśūlaśṛṅgatrayaṃ smaret » 129

iti śaktivyāpinīsamanātmakaśṛṅgatrayam uktaṃ, tatrāpy aunmana-
sordhvakuṇḍalikāpadaparamadhāma sitakamalatrayarūpatayā nirūpi-
tam ity etat paramāsanaṃ parāparyantatvād iti | tadupari ca devīnāṃ

1 *adhiśete* EdṄ: *aśnute* K ||
10 *kiṃcin* Ed: *na kiṃcin* Ṅ ||
14 *pṛthivītyādīti* Ṅ: *pṛthivītyādi* Ed ||
26 Mia correzione. *śaktimukhya*° Kh: *śaktiprakhya*° Ed (in alcuni mss. °*mukhya*° o °*prakhya*° è cancellato ||
27 *aunmanaso*° KhṄ: *unmanaso*° Ed ||

sthitir iti | tat paraṃ paśyantyākhyaṃ jñānaśakter eva paryantadhāma
nādākhyarūpam atikramaṇīyatvenaiva sthitam | yathoktaṃ śivadṛṣṭau

« athāsmākaṃ jñānaśaktir yā sadāśivarūpatā |
vaiyākaraṇasādhūnāṃ sā paśyantī parā sthitiḥ || »

iti | pratyagātmani hi buddhiḥ paśyantī rudradevatā paraṃ sadāśi-
vajñānaśaktāv eva anāśritaśivaśaktyātmani viśrāmyati | mano'haṃ-
kārayor brahmavi*ṣṇudevatayor vaikharīmadhyamāpade patyor īśas- 130
adāśivakriyāśaktipadam eva parā pratiṣṭhābhūr iti tāvad āgamasid-
dhaṃ svasaṃvedanabṛṃhitaṃ ca | tat paśyantyupari parābhūmir bha-
gavatī yatra sarvam abhedenaiva bhāti ca vimṛśyate ca | yady api hi
vidyāpade māyāpade 'py abhedena bhāsanā sthitāpi tatra vimarśo
'nyathā | vidyāpade hīdam iti pramātṛprameyajātam ekato 'hamātmani
saṃkrāmet tadācchāditaṃ vimṛśyate « aham idam » iti | tad etat samāne
cidātmany adhikaraṇe ubhayaṃ pratibimbitam abhedenaivāvabhāsamā-
naṃ sāmānādhikaraṇyam uktam | ata eva « īśvarāvasthāyāṃ parā*pa- 131
rātmikāṃ daśāṃ bhāvā bhajante, yathaiva māyādhvany aparāṃ, na tu
saiva parāparaśaktir aparā vā » iti yad īśvaratattvaṃ praty abhihitaṃ śrī-
madutpaladevapādais tat pradarśitāgamaviparyāsaśaṅkāyu*ktam iti na 132
mantavyam | mantramaheśādiṣu tu rūpaṃ bodhaikaparamārtham api
aparabodhaikaparamārthād anyad « aham aham idaṃ punar idam eva »
iti saṃvit | vijñānākalānāṃ tu bodhaikaparamārthe 'pi rūpe « nāhaṃ
nedam » iti saṃvidaprabodhād aham ity eva tatra prabuddham |
pralayakevalinām idam aham ity aprabuddham eva | atra māyāpade
ca tannirvikalpakatābhāsena yady apy asti tathāvidha eva prāṇabhūto
vimarśas tathāpi tadrūpavyava*hārakasya tatprasādāsāditasattākasyāpi 133
tadavyatiriktasyāpi paścāttanasya vimarśasya « idaṃ śarīrādy aham,

1 *tat param* Ṅ: *tad etat param* Ed ||
5 *param* Ed: *parā°* Ṅ ||
11 *māyāpade'pi* Ed: *māyāpade cāpi* A || *bhāsanā sthitāpi* Ed: *bhānam āsthitāpi* KṄ: *bhānam asti tathāpi* G ||
20 *aham aham*, mia restituzione: *aham* EdṄ ||
22 *bodhaikaparamārthe'pi rūpe nāhaṃ nedam* GṄ: *bodhaikaparamārthenāpi rupeṇa ahaṃ nedam* Ed || *prabuddham*, mia correzione: *aprabuddham* EdṄ ||
24 *°kalpatābhāsena* Ed: *°kalpābhāsena* Ṅ ||
26 *api* Ṅ: *api vā* Ed ||

ahaṃ yo'sau jñātā, idaṃ ghaṭādikam, idaṃ yat tat jñeyam iti bhedenaiva
vimarśarūpatayā vyavahāro vikalpātmaiva | tatra tu tathāvidhatve
kāraṇāntarāsaṃvedanāt kalpyamāne 'pi ca kāraṇe punar api tathāvid-
habodhāvinirbhāgamātraparyavasānat tasyaivāvikalpasaṃvidātmanas
tathāsāmarthyaṃ tathāsāmarthyayogād eva ca tadanantavaicitryātma-
katvam ity aiśvaryam anapāyi siddhyet | asyāṃ ca sattāyām aiśvaryam
anapetaṃ yato vaikharyātmani evaṃ māyīye vedye 'pi vā madhyamā-
maye dhāmni bhāsanātireky api saṃbhāvya evaṃ vimarśaḥ | atra tu
parasaṃvidi yathaiva bhāsā tathaiva vyavahāramayo 'pi vimarśaḥ |
tena jala iva jalaṃ jvālāyām iva jvālā sarvathābhedamayā eva bhāvā
bhāsante, na tu pratibimbakalpenāpi | kevalaṃ yāvad eṣāpi parameśvarī
upadeśāya nirūpyate* tāvad adharasattākḷptā tathā bhavati | evaṃ ca 134
bhāsātmakaṃ bhairavarūpaṃ svataḥ siddham anādi prathamaṃ sarva-
taḥ caramaṃ ca sarvataś ca vartamānam iti kim aparaṃ tatrocyatām |
tattvabhāvavikāsam ātmamayam ātmaikyenaiva svaprakāśaṃ prakā-
śayati tathaiva ca vimṛśaty anapetatathācamatkāratve 'pi | yac ca tat
tathāvimarśanaṃ tadbhāvimāyīyānantasṛṣṭisaṃhāralakṣakoṭyarbudapa-
rārdhasākṣātkāriṇi bhāsane bhavet tathārūpam eva bhavati | tathā-
bhavac ca tad yadi sṛṣṭau prāthamikaṃ mādhyamikaṃ vā padaṃ bhāsa-
nād vimṛśet tatpūrvasya taduttaravyabhicāraṇāśaṅkāsaṃbhāvanānapa-
gamād aparipūrṇam aprathitetarabhāvarāśi khaṇḍitābhedaṃ katham
anirvyūḍhaparabhairavamahādhāmasamāśritādhastanapaśyantyādiniṣṭ-
habhedāsūtraṇakalaṅkaṃ tathāvidhavastvapoṣaṇavaśanāmamātrī*bhū- 135
taparābhaṭṭārikārūpaṃ tat kim api rūpaṃ bhavet | etādṛśadhārāroha-
ṇābhāve ca na kiṃcit idaṃ vijṛmbhamāṇaṃ bhāseta iti na vrajatv
apūrṇatā mā prathiṣṭha bhāvarāśir abhedakathā khaṇḍyatāṃ mā nir-
vākṣīd bhairavāśrayatā bhedakalaṅkam udvahatu nāmadheyamātreṇa
paratvam iti vaktuṃ yuktam | tad etad eva bhavati saṃgacchate ca

1 *idaṃ yat tat* Ed: *idaṃ tat* Ṅ ||
12 °*kḷptā* EdṄ: °*kḷptyā* K || *evaṃ ca* Ed: *evaṃ* Ṅ ||
15 °*vikāsam ātmamayam* Ṅ: °*vikāsātmamayam* Ed ||
25 *idam* Ed: *idaṃ bhāsanam* Ṅ || *vijṛmbheta* dopo *bhāseta* (EdṄ) è con ogni probabilità una glossa di qualche lettore e, come tale, è stato da me espunto.
26 *mā prathiṣṭha*, mia restituzione: *mā pratiṣṭha*° EdṄ ||

yadi prathamataraṃ sarvacarame evamābhāsā patantī tatraiva vimarśenāpi padaṃ bandhayet | sa hi caramo bhāgas tathā tāvat svātmarūpaṃ bibhrat tatsvātmarūpanāntarīyakatāsvīkṛtatadanantanijapūrvapūrvatarādibhāgāntaro bhāsamāno vimṛśyamānaś ca pūrṇa eva | tatpūrvo 'pi bhāgas taduttarabhāgapṛṣṭhapātivṛttapūrvaparipūrṇabhāsāsāravimarśatādātmyāt taduttararūpaparipūrṇatām ajahat svayaṃ ca svarūpanāntarīyakatāhaṭhakṛṣṭasvapūrvapūrvatarādibhāgāntarābhogo bhāsamāno vimṛśyamānaś ca tathaivākhaṇḍita ity evaṃ tatpūrvapūrvagatā bhāsā tattaddvitrādinijanijo*ttarabhāgabhāsāvibhāge labdhabhairavabhāvasva- 136 bhāvāvyabhicārānurodhabalasvīkṛtasvasvapūrvabhāgacamatkāra ekaikam api paraṃ pūrṇā bhavati yāvat svaprakāśanijabhairavābhimatanikaṭataravarti rūpaṃ | tad eva svecchāviśrāntidhāma vā bhairavākhyaṃ vapuḥ | svayam eva tadvimarśakuśalā bhavata prasaṃkhyānaparāḥ | hradagiritaruprabhṛtyupādhisaṃkocena rahite tadvaty api vāraṇyānīpradeśe dūrād akhaṇḍitā dṛṣṭir evam evākhaṇḍitatām upāśnuvānā bhairavabodhānupraveśaṃ prati saṃpradāyatām āsādayeta |

« nirvṛkṣagiribhittyādau deśe dṛṣṭiṃ vinikṣipet | »

ityādi | anyathā bhāgaśaḥ pāte prathamabhāgād ārabhya yadi vā niravayavam evaitat ka iva aparasaṃvedanebhyo 'pūrṇābhimatebhyo viśeṣaḥ | viśeṣas tu garbhīkṛtānantavaicitryacamatkārakṛta ivāpūrṇasaṃvidantarebhyaḥ pūrṇābhimatasaṃvedanasyeti svayam eva jānantu sopadeśāḥ pārameśvarāḥ | parameśaśaktipātakiraṇāvikasite tu paśujana*hṛdayakuśeśaye na asmadīyair vacanaśatair apy atitīkṣṇābhidheyasū- 137 cibhir api saṃbhedo'tha vikāso 'tha vitarītuṃ śakyaḥ | ghaṭe 'pi evam eva paripūrṇo dṛṣṭipātaḥ | tatrāpi hy avikalpā saṃvit jhagiti caramabhāga eva nipatati | tatas tu kramād vikalpasaṃvida āyāntya ācaramanikaṭabhāgād antastarām antastamāṃ cānupraviśantīti kim anyena |

tad evam evehāpi śivatattvaṃ sadā avikalpam eva vikalpasūti svātantryasarasam anādi sarvādibhūtaṃ siddham | atra tāvan na vimatiḥ | tat tu paripūrṇaṃ tathā bhavati yadi sarvacaramāṃ pārthivīm eva bhuvam adhiśete | dharāsaṃvid dhi tathā dharāṃ viṣayatayāpy abhedenābhāsayed vimṛśec ca yadi tatsvarūpasarvasvāvabhāsavimarśayoḥ vyā-

19 *ka iva* Ṅ: *tat ka iva* Ed ||

priyeta | svarūpasatattvaṃ cāsyāḥ paripūrṇaprasaratsvātantryakḷptā-
prarūḍhabhedatatpūrvakaikarasabhedāvabhāsatadvaśoditasaṃkucac-
citsvātantryasattāmayamāyāgrāhakatadgrāhyacakrāvibhedātmakapra-
dhānatadvikāradhīta*ttvatatpariṇāmātmakāhaṃkāratanmūlakāraṇa- 138
pūrvakatanmātravargaprasṛtakhādijalāntabhūtavargādharavṛttitayāva-
sthānam | sā hi yāvad ākṣepeṇaiva vartamānā tāvat svarūpasatattvaiva |
yāvad eva pañcaguṇatvāt tanmātrāṇy ākṣipet tāvat tāny ākṣipyamā-
ṇāni nijasvarūpopakḷptaye samākṣiptaprāktanaprātiṣṭhikamūlāntarapa-
ramparānubandhisvakapūrvakamūlāny eva | na hy « upādānābhi-
matakāraṇasvarūpānanvayaḥ kāryasattāyāṃ syāt » iti nyāyyam | nimit-
takāraṇādīni kathaṃcin nānvīyur ity ucyetāpi kadācit | etac ca prakṛta-
vighātakam anyatra tadabhidhānapravaṇe śāstre niṣkuṣya niṣkuṣitam
asmābhir eveti neha vitatam |

tad evaṃ prathamaṃ tāvad dharā tato 'pi jalaṃ tathaiva svarūpa-
sākalyena bhāsamānaṃ vimṛśyamānaṃ ca tadbhāsāvimarśacamatkāra-
m antaḥkṛtatathāvidhadharaṇitattvasaṃskārasattākaṃ pūrayed eveti
yāvad ante saiva pūrṇasaṃvidbhagavatī śivātmaiva | tad a*nenaivopade- 139
śayuktinayena « pradeśamātram api brahmaṇaḥ sarvarūpam ekaika-
trāpi ca tattve ṣaṭtriṃśattattvamayatvaṃ » śāstreṣu nirūpitam | evaṃ
ca śrīspandaśāstropadeśo

« didṛkṣayeva sarvārthān yadā vyāpyāvatiṣṭhate |
tadā kiṃ bahunoktena svayam evāvabhotsyate || »

ity ayaṃ hṛdayaṃgamīkartavyaḥ | carameṇa pādena tad evātra
sūcitam iti kim anyat | yac ca yena vinā na bhavati tat tāvatsva-
rūpaṃ yathā śiṃśapātvaṃ vṛkṣatvasvarūpam pārameśasvātantryātiro-
hitaniyativijṛmbhāyām | yat tu yāvatsvarupaṃ na bhavati tat* tena vinā 140
bhavaty eva yathā vṛkṣatvam ṛte śiṃśapātvāpavādaḥ | na bhavanti ca

1 *°prasarat°*, mia restituzione: *°prasaratat°* EdṄ ||
6 *dharāyā* dopo *avasthānam* (EdṄ) è sicuramente una glossa e come tale è stato da me espunto ||
16 *antaḥkṛta°* Ṅ: *antaḥkṛtya* Ed ||
23 *carameṇa pādena tad* Ed: *caramapāde etad eva* K: *caramena cārdhenaitad* GṄ ||
25 *vṛkṣatvasvarūpam* Ṅ: *vṛkṣasya svarūpam* Ed ||
26 *°svātantryātirohita°* Ṅ: *°svātantryatirohita°* Ed ||

dharādīni uttarottaratattvāni jalādi pūrvapūrvaṃ vineti tāvatsvarū-
pāṇy eva | dharā hi na jalaṃ vinā bhavet sruter eva kāṭhinye darśanād
ity evaṃkrameṇa bhūtāni tanmātrair vinā katham, tāny api indriya-
jṛmbhayā vinā, indriyāṇy api tattathāvidhādhyavasāyena vinā | sarvāṇi
caitadādyāvibhaktānvitasūkṣmarūpamūlakāraṇavinākṛtāni na bhavanti |
mūlaprakṛtir api bhogyā bhoktāraṃ tadbhogyavibhāgabhāgitvād eva
saṃkucitaṃ saṃkocavaśād eva ca svātmārohitakālakalādipāśajālaṃ
saṃvidātmakaṃ cāntareṇa kathaṃ | saṃvidaś cākhaṇḍarūpāyāḥ ka-
thaṃ saṃkocakāraṇasvātantryaṃ māyāparaparyāyaṃ vinā saṃkuci-
tatvam | svātantryaṃ ca saṃkoce 'saṃkucitatāsāratatsaṃkocatārata-
myākṣepi bhavad īṣadasaṃkucitāsaṃkuciteṣadvikāsivikasvararūpaṃ vi-
rahayya* naiva bhavet | sarvam eva cedaṃ prathamānaṃ svatantrapari- 141
pūrṇaprathāsārabhairavaṃ vinā kiṃcid eva na iti svasaṃvitsiddho
'yaṃ tattvakramaḥ | srutir api jalātmikā kāṭhinyaṃ vinā kveti dharāpi
pūrvikā salile 'stv iti kathyamānam api kiṃ naḥ chedayet | pratyuta
paripūrṇasarvātmakabhairavabhaṭṭārakātmakaparāsaṃvitparipoṣa-
ṇāyaiva syāt | sarvaś cāyaṃ parāparābhaṭṭārikādirūpapaśyantyādisat-
tāsamayodbhaviṣyadīṣatsphuṭasphuṭatarāditattvabhedānusāreṇa pa-
rābhaṭṭārikāmahasi taducitenaiva vapuṣā virājate | *tatra hi niḥsvasyeva 142
haste draviṇam asan na kvacid api syāt | bhaviṣyad api vastu caramam
api prathamaprakāśe bhāsetaiva | kevalam ekarasatadbhedasārasphu-
ṭarūpāpekṣayā bhaviṣyattā | tathāhi bhaviṣyati kalkī haniṣyaty adharma-
parān ityādi yadi na prakāśitaṃ tat kathaṃ purāṇeṣu nibaddham |
kvacana sarge babhūva kalkī tathaiva vyadhita iti cet kiṃ sa evāsāv
anya eva vā, anyaś ced aprakāśo 'sau, sa eva cet kathaṃ kālabhedaḥ |
akālakalitaś cet kathamiva | cittvād viśvarūpatvād iti cet tarhi akālaka-
lite saṃvidātmani satataviśvaśaktyaviyukte svātantryavaśasaṃkocavikā-

2 *sruter*, mia restituzione (vedi sotto, p. 141, l. 2): *dhṛter* EdṄ ||
6 *bhoktāraṃ* Ṅ: *bhoktāraṃ vinā* Ed ||
9 °*kāraṇa*° Ed: °*kāraṇaṃ* Ṅ ||
10 '*saṃkucitatā*°, mia restituzione: *saṃkucitatā*° EdṄ ||
11 °*tatsaṃkocatāratamyākṣepi* KGṄ: °*tatsaṃkocitatāratamyāpekṣi* Ed ||
14 *tattvakramaḥ* Ed: *tāttvaḥ kramaḥ* Ṅ ||
15 *iti* Ed: *ityādi* Ṅ || *naḥ chedayet* G: *na chedayet* EdṄ ||
20 *haste* Ed: *svahaste* Ṅ ||

sāvabhāsitasaṃhṛtisṛṣṭiśatāvirūddhaikarūpatadātmakavapuṣi para*me- 143
śvare 'smajjihvāgrahṛdayānapāyini bhairavabhaṭṭārake sarvam astīty asmābhir upanyasyamānam eva muktamandākṣaṃ kathaṃ nādriyate vivṛtatarakaṇṭham eva vā svayam eva na nirṇīya nirūpyate | tasmāt śivatattvam idam anādyantaṃ svayaṃ prathamānaṃ pūrṇatātmakanirapekṣatāmātrasatattvasvātantryasāram antaḥkroḍīkṛtyātmataikaparamārthaṃ tattvajātaṃ parasaṃvidi satatoditatvāt sarvāvirodhitvāt nikhilānugrāhakatvāc ca avasthāśabdavyapadeśāsahiṣṇau yāvad akālakalitam āsīnaṃ bhairavarūpam avatiṣṭhate tāvad etacchāstrasamucitenaiva mahāsṛṣṭyādirūpeṇa na tu mitasṛṣṭyādikrameṇa – iti siddham | sa eṣa eva saṃpuṭayoge asmadgurūṇāṃ saṃpradāyaḥ śuddhaparasattayā sarvasyaiva ekaikatattvasya nikhilasya ca tattvaughasya saṃpuṭīkaraṇāt | vakṣyate cāpy etat |

paśyantīdaśāyāś cārabhya bhedāsūtraṇātmāṃśāṃśollāsa iti tataḥ
prabhṛty eva śodhyaśodhakabhāva* iti tāvad vyavasthānapahnavanī- 144
yā | yathoktam

« yat sadāśivaparyantaṃ pārthivādyaṃ ca suvrate |
tat sarvaṃ prākṛtaṃ jñeyaṃ vināśotpattisaṃyutam ||

ityādi | paśyantī ca parāparābhaṭṭārikāsatattvā paraśakter eva svātmaśaktir darpaṇakalpā yatra tat parābhaṭṭārikāsvarūpam eva cakāsti pratibimbavat | yac ca rūpaṃ sadā bimbe pratibimbe caikatāparamārthaṃ mukhaparāmarśamātram iva na tat pratibimbitam ucyate tanmātrasattvād eva | yat tu tatrānyathā tathā ca bhāti mukhākāra iva pūrvāpa-
ravāmadakṣiṇatādivi*paryayād etad evāpi tad evāpi tad eva pratibimbi- 145
tam ucyate tac ca tatsamānadharmaiva bhavati na tu vijātīyam | evaṃ ca paśyantīsatattvaparāparāvimalamukurikāyāṃ tattattathāvidhoktakramapūrṇapṛthivyāditattvasāmagrīnirbharam antas tathāvidhasahajākṛtrimapāramārthikānapāyikādiparāmarśakroḍīkāreṇaiva vartamānam api śrīparābhattārikāvapuḥ pratibimbam arpayat svarūpānyathātvāsahiṣṇu-

1 °*śatā*°, mia restituzione: °*matā*° EdṄ ||
11 *saṃpuṭayoge* Ṅ: *saṃpuṭe yoge* Ed ||
24 *tad evāpi* omesso in Ṅ ||
27 °*kramapūrṇa*° Ṅ: °*kramam apūrṇa*° Ed ||
29 °*asahiṣṇu*°, mia correzione: °*sahiṣṇu*° Ed Ṅ ||

kādiparāmarśānanyathābhāvenaiva tatparaikarūpaṃ parāmṛśyaṃ dha-
raṇyambhaḥprabhṛti tathollasadbhedasūtraṇatayā sajātīyāyāṃ vimalā-
yāṃ ca yāvat pratibimbayati tāva*d dharāditattvānāṃ viparyāsa evopa- 146
jāyate | yat parasaṃvidi śaktitattvaṃ tad eva parāparātmani pṛthivī-
tattvaṃ, yat tu dharātattvaṃ tac chaktitattvam iti kṣakārāt prabhṛti
dharādīnāṃ sthitiḥ | bhagavadbhairavabhaṭṭārakas tu sadā pūrṇo 'nanta-
svatantra eva na viparyasyate jātucid api cidrūpātirekādyabhāvād ity
uktaṃ bahuśaḥ | parātmani parāmarśe parāmarśaikatattvāny eva
tattvāni parāmarśaś ca kādikṣāntaśāktarūpaparamārtha iti tatra abheda
eva | parāparāyāṃ tu bhedābhedātmakatā pratibimbanyāyena | sā ca
parāparā parāmarśamayī kādikṣāntavarṇamālāśarīrā yāvat svordhvavya-
vasthitaparābhaṭṭārikānivistatattvapratibimbāni dhārayati tāvat teṣv
evāmāyīyāśrautakādikṣāntaparamārthaparāmarśeṣūrdhvādharaviparyā-
sena tattvāni saṃpadyante ūrdhvabi*mbādharapratibimbadhāmasvabhā- 147
vamahimnā – iti tātparyam | tataḥ pṛthivī kṣakāra ityādi śodhyarūpā-
pekṣayā na kiṃcid viruddham | tatrāpi paradaśānapāyāt eṣa eva kādi-
varṇasaṃtānaḥ | tatraiva ca svāṃśodrekāt svāṃśāntarvartimadhyamā-
padollāsāt svarūpavartamānavaikharīrūpaprāvaṇyāc ca varṇamantra-
padarūpatā śodhyāṃśavṛttir ity āstām | aprakṛtam etan nirṇītaṃ ca
mayaiva śrīpūrvaprabhṛtipañcikāsu | yad apy uktaṃ śrīmālinībhaṭṭā-
rikānusāreṇa « anyathā cānyathā sthitiḥ » iti tad api nirṇīya nirūpya-
māṇaṃ vimṛśantu trikopadeśaviśīrṇājñānagranthayaḥ pārameśvarāḥ |
anāśritaśaktyātmakapaśyantīparamakoṭim atikramya pārameśvaryāṃ pa-
rasaṃvidi devatās tisra iti yad uktaṃ tat tāvan na prasmartum arhanti
tatrabhavantaḥ |

evaṃ ca parasaṃ*vidantarvartini madhyamāpade parāparābhaṭṭāri- 148
kāvijṛmbhāspade sthitir vimṛśyate | madhyamā tāvat svādhikārapade
kriyāśaktyātmany aiśvare pade sphuṭavedyapracchādakavedanarūpā
vācye vācakaṃ tatrāpi ca vācyam adhyasyate | viśvatra vācye viśvāt-

5 *tu* omesso in Ṅ ||
11 *parāparā parāmarśa°* Ṅ: *parāparāmarśa°* Ed ||
18 *°vartamāna°* Ed: *°bhāsamāna°* Ed ||
20 *yad api* Ṅ: *yady api* Ṅ ||
21 *anyathā sthitiḥ* Ed: *anyathā ca sthitiḥ* Ṅ ||
29 *tatrāpi ca* Ṅ: *tatrāpi* Ed ||

mani vācakam api yadi viśvātmaiva tad evaṃ parasparācchādanalolībhāvātmā nirvahed adhyāso na tv anyathā | na hi tricaturaṅgulanyūnatāmātre 'pi paṭaḥ paṭāntarācchādakaḥ syāt | viśvātmakatvaṃ ca parasparasvarūpavyāmiśratayā syāt | bījātmanāṃ svarāṇāṃ vācakatvaṃ yonirūpānāṃ ca vyañjanānāṃ vācyatvaṃ krameṇa śivaśaktyātmakatvāt

« bījam atra śivaḥ śaktir yonir ity abhidhīyate | »

iti | tathā

« bījayonyātmakād bhedād dvidhā bījaṃ svarā matāḥ |
kādibhiś ca smṛtā yoniḥ ... || »

iti śrīpūrvaśāstranirūpaṇāt | śiva eva hi pramā*tṛbhāvam atyajan vācakaḥ 149
syāt prameyāṃśāvagāhinī ca śaktir eva vācyā | bhede 'pi hi vācakaḥ
pratipādyapratipādakobhayarūpapramātṛsvarūpāvicchinna eva prathate |
śivātmakasvarabījarūpā śyānataiva śāktavyañjanayonibhāvo bījād eva
yoneḥ prasaraṇād iti samanantaram eva nirṇeṣyāmaḥ | ata eva ca sva-
rātmakabījavyāmiśrībhāvaś ced yoneḥ tat samastaphalaprasavo hanta
niryatna ity apavargabhogāv akṛṣṭapacyāv eva bhavato bījavarṇo 'pi
svātmani yonivarṇo yonivarṇo 'pi tathaiveti kiṃ kasya bhedakam iti
kathyamānaṃ nāsmān ākulayet ye vayam ekāṃ tāvad anantacitratā-
garbhiṇīṃ tāṃ saṃvidātmikāṃ giraṃ saṃgirāmahe | māyīye 'pi vya-
vahā*rapade laukikakramikavarṇapadasphuṭatāmayī ekaparāmarśasva- 150
bhāvaiva pratyavamarśākāriṇī prakāśarūpā vāk | anyaiś caitat prayat-
nasādhitam iha ca etāvadupadeśadhārādhiśayanaśālinām aprayatnata
eva siddhyatīti nāsmābhir atra vṛthā vaiyākaraṇagurugṛhagamane pūta-
śarīratāviṣkriyāmātraphale nirbandho vihitaḥ | evam eva navātmapiṇḍa-
prabhṛtiṣv api mālāmantreṣv api ca kramākramapūrvāparādibhedaco-
dyapratividhānaṃ siddham eva |

evaṃ bhagavatī māliny eva* mukhyapāramārthikamadhyamādhāma 151
śaktisatattvam | ata evoktaṃ śrīpūrvaśāstre

2 *parasparācchādanalolībhāvātmā* KGṄ: *paramparācchādanamiśribhāvātmani* Ed ||
4 *bījātmanām* Ed: *bījātmanāṃ ca* Ṅ ||
14 *ata eva ca* Ṅ: *ata eva* Ed ||
17 *yonivarṇo yonivarṇo'pi*, mia restituzione: *yonivarṇo'pi* EdṄ ||
21 °*pratyavamarśākāriṇī*, mia restituzione: *pratyavamarśakāriṇī* EdṄ ||
23 °*gamane*, mia restituzione: °*gamana*° EdṄ ||

« yatheṣṭaphalasaṃsiddhyai mantratantrānuvartinām |
nyasec chāktaśarīrārthaṃ bhinnayoniṃ tu mālinīm || »

iti | bhinnayonitvaṃ ca nirṇītam | anyatrāpi

« na puṃsi na pare tattve śaktau mantraṃ niveśayet |
jaḍatvān niṣkriyatvāc ca na te bhogāpavargadāḥ || »

iti | evaṃ ca sthite sarvasarvātmakatvād yad eva « na ṛ ṛ ḷ ḷ3 tha ca dha ī ṇa u ū ba ka kha ga » ity abhihitehatyaparasaṃvidam apekṣya krameṇa* śrotraṃ nādātmakabhāvarūpaṃ yonyātma amṛtāpyāyakāriṇi 152 bījacatuṣkāpyāyabhūmau patitaṃ bṛṃhitatvam avāpya jhaṭiti grahaṇātmakarasasatattvarasanāmayatvaṃ pratipadya dharaṇyākāragandhaviśeṣībhūya tatraiva sparśakaraṇatāṃ śritvā etāvac ca śāktaṃ yaunaṃ dhāma īśānabījenādhisthāya vāgātmani karaṇaśaktau pratiphalitaṃ tato 'pi karaṇaśakter unmeṣordhvāśrayaṇabījarūpatayā buddhirūpāṃ śāktayonim adhiśayya pṛthivyaptejoyonisamāviṣṭam | paśyantīrūpānusṛtyā tu grahaṇātmakavāṇirūpāyāṃ tatraiva bījeṣu prasṛtya cākṣuṣyāṃ bhuvi tatsāmānyāśuddhavidyākaraṇe tatsarvāntyakaraṇe ca ghrāṇe sthitvā īśānabījenākramya śrotraśaktim ālambyonmeṣordhvabījayogena ānandendriyayonigaṃ sadāśiveśvaraśuddhavidyāmayaṃ bhavati – iti sarvāgramadhyāntagāmitvenāparicchinnam anantaśakti śivatattvam atroktaṃ bhavati | *mālinyām ihatyaparasaṃvidanusṛtyā paśyantyātmaka- 153 sattānusṛtyā ca krameṇa vāyur māyā gha sādākhyam | nabhaḥ kalā ca ṅa īśvaraḥ | icchaiva śaktimayī i śuddhavidyā | anuttara eva svatantro 'haṃbhāvaḥ a śivākhyo māyā | aśuddhavidyā gandhaś ca va kalā | prakṛtiḥ pādendriyaṃ ca bha aśuddhavidyā | kālaḥ sparśaś ca ya rāgaḥ | pāyur ahaṃkṛc ca ḍa niyatiḥ | hastau manaś ca ḍha kālaḥ | ānandendriyaṃ buddhiś ca ṭha puruṣaḥ | sparśaḥ kālaś ca jha prakṛtiḥ | śabdaḥ pumān ca ña dhīḥ | rūpaṃ niyatiś ca ja ahaṃkṛtam | niyatī rūpaṃ ca ra manaḥ | pādendriyaṃ prakṛtiś ca ṭa śrotram |

8 °*kāriṇi* Ed: °*kāri*° Ṅ ||

15 °*nusṛtyā* Ṅ: °*numūrtyā* Ed || °*vāṇi*°, mia restituzione: *pāṇi* EdṄ || °*rūpāyām* Ed: °*rūpā tat saiva* Ṅ ||

20 *ihatyapara*°, mia restituzione: *ihatyāpara* EdṄ ||

21 Nelle linee segg. il testo, per ovvie ragioni, è estremamente corrotto ma facilissimamente ricostituibile nella sua forma originale in base agli schemi acclusi (v. p. 82).

mano hastaś ca pa tvak | raso rāgaś ca cha netre | rāgo rasaś ca la rasanā |
ānandaśaktiḥ śaivī ā ghrāṇam | vidyā tejaś ca sa vāk | visargaśaktiś
ca aḥ karau | īśo jalaṃ ca ha pāyuḥ | māyā vāyuś ca ṣa ānandendriyam |
sādākhyaṃ pṛthivī ca kṣa pādau | pumān śabdaś ca ma śabdaḥ | kalā
nabhaś ca śa sparśaḥ | baindavī śivaśaktiḥ aṃ rūpam | nāsikā tvak ca
ta rasaḥ | śivaśaktiḥ sāttvī e gandhaḥ | *saiva dīrghā ai nabhaḥ | tathaiva 154
vāyutejasī o au | netre rasaś ca da āpaḥ | ahaṃkṛt pāyuś ca pha pṛthivī |
atraiva ca yathoktam śarīraniveśa ity evaṃ sarvasarvātmakatvaṃ ni-
rvyūḍhaṃ bhavet | parābhaṭṭārikaiva hi proktanayena paśyantyāṃ
pratibimbaṃ svakam arpayamāṇā tatsamakālam eva svātmatādātmya-
vyavasthitamadhyamādhāmni bhinnayonitām aśnuvānā tattadyonibīja-
parasparasaṃbhedavaicitryasyānantyād asaṃkhyenaiva prakāreṇa tatta-
tkulapuruṣādibhedenāparigaṇanabhedabhāginī māliny eva | yathoktam

« anantaiḥ kuladevais tu kulaśaktibhir eva ca |
mālinīṃ tu yajed devīṃ parivāritavigrahām || »

iti | anenaiva ca krameṇa bahir bhuvaneṣu tattveṣu śārīreṣu ca cak-
reṣu abhyāsaparo yogī tattatsiddhibhāg* yatraiva dehe prāṇe vā bhavati | 155
yathā kāścid evauṣadhyaḥ samudbhūya kiṃcid eva kāryaṃ vidadhate
tathā kācid eva samudbhūya bhāvanā mantranyāsahomādigatir vā
kāṃcid eva siddhiṃ vitaret, atrāpi yāvan niyativyāpārānatikramāt |
tathāhi pratiśāstram anyathā cānyathā ca varṇaniveśapuraḥsaraṃ nijani-
javijñānasamucitatatattadvarṇabhaṭṭārakaprādhānyena tattadvarṇaprā-
thamyānusārāyātaniyataparipāṭīpiṇḍitavarṇasamūharūpaḥ prastāro ni-
rūpitaḥ – tata eva ca mantroddhāro nirūpitaḥ – tām eva mātṛkārūpatāṃ
tathāvidhavīryadānopabṛṃhitamantrasphurattādāyinīṃ darśayituṃ, ya-
thā śrīnityātantreṣu aikārātmakamohanabījaprādhānyahetuḥ | paranā-
dātmaniveśaprādhānyāt tadanusārāpatitaśrīmannādiphāntakrameṇaiva
niveśaḥ | atra kulapuruṣāṇāṃ kulaśaktīnāṃ ca eṣa eva* niveśa abhip-
rāyo na ca varṇamantrādiguptimātram eva phalam | tathā śrīvājasaneya-
tantre varṇān yathocitam niveśyoktam

14 *kuladevais* Ṅ: *kuladehais* Ed ||
22 °*samucita*° Ed: °*samudita*° Ṅ || *tattadvarṇa*° Ed: *tadvarṇa*° Ṅ ||
24 °*rūpatām*, mia dubbia restituzione: °*rūpām* EdṄ ||
26 °*hetuḥ*, mia dubbia restituzione: °*hetu*° EdṄ ||

« ity etan mātṛkācakraṃ divyaṃ viṣṇupadāspadam |
jñātaṃ gurumukhāt samyak paśoḥ pāśān nikṛntati || »

iti | tathā śrītrikahṛdaye 'pi

« cakraśūlāmbujādīnāṃ prāṇināṃ saritaṃ nṛṇām ||
āyudhānāṃ ca śaktīnām anyasyāpi ca kasyacit ||
yo niveśas tu varṇānāṃ tadvīryaṃ tatra mantragam |
tena guptena te guptāḥ śeṣā varṇās tu kevalāḥ || »

iti | tathāhi mantrāṇām akṣaramātrānanyathābhāve 'pi teṣām eva śāstreṣv āṇavaśāktaśāmbhavādivibhāgenānyathātvam yathā māyābījasya praṇavasya sarvasyāmṛtabījasya vaiṣṇavaśaivavāmādiśāstreṣu yathā vā catuṣkalabhaṭṭārakasya kālottarādau śrīmaducchuṣmaśāstre ca | atra ca kulapuruṣabahubhedaprakaṭanāyām abhiyuktānām upāyo likhyate

* pūrve pareṣām apare pare pṛṣṭhavad eva ca | 157
pūrve 'pi ca yathāpūrvaṃ mātṛkāyā vidhir mataḥ ||
etenaivānusāreṇa bhinnayonisvarūpataḥ ||
śāktā hy asaṃkhyā devīyaṃ paraivottaramālinī ||
ūrdhvādho viniviṣṭeṣu bhedasaṃkhyeṣu dhāmasu |
ekaṃ bindur athāpi prāg anyeṣu prāktanāntyagām ||
svapṛṣṭhagāṃ ca tāṃ saṃkhyāṃ viniveśyaikataḥ kṣipet |
asmādanyair bhavet saṃkhyā spṛṣṭair iṣṭaiḥ punaḥ kramaḥ ||

yathoktaṃ kulaśaktīnāṃ vidhir ānantyavedana iti | tad etena vidhinā ye kulapuruṣaśaktiyogino niradhikārībhūtāḥ, yathoktam

« brahmādistambaparyante jātamātre jagaty alam ||
mantrāṇāṃ koṭayas tisraḥ sārdhāḥ śivaniyojitāḥ |
anugṛhyāṇusaṃghātaṃ yātāḥ padam anāmayam || »

iti mantramaheśvarāḥ, na tu mantrāḥ, teṣāṃ svalayāvasare anāmaya-

8 *ananyathābhāve 'pi*: così alcuni mss. tra cui quello di Poona: *anyathābhāve'pi* Ed., etc. ||
11 *kālottarādau*, Ṅ: *kaulottarādau* Ed ||
16 Ritengo che *iti* dopo °*ttaramālinī* sia da espungere ||
17 *ūrdhvādho* Ed: *adho'dho* Ṅ (corretto da seconda mano) ||
21 °*ānantyavedana iti*, mia congettura: *ānantyavedane* Ed, etc. ||

padaparyantatābhāvaḥ | tebhyo naiva mantroddhāras tasya niṣphalatvāt | tata eva

*« abhinnayonimadhye tu nādiphāntaṃ kalau yuge | » 158

iti | tad evaṃ bhagavatī parāparābhaṭṭārikā padabhedaśālinī madhyamayā mukhyayā vṛttyā bhagavanmālinīrūpaivānantāparigaṇapradarśitavaiśvarūpyasvasvarūpāpīti | tatrāpi ca tathaiva svātmani sarvātmakatvenāṃśatrayodrekād varṇapadamantrātmakatvam | etac ca śodhanakaraṇabhāveneti mantavyam | paśyantyaṃśollasanto hi pāśāḥ sūkṣmā eva śodhyā bhavanty antarlīnatva eva pāśatvāt | uditoditavijṛmbhāmayaśāktaprasare tu madhyamāpade śodhanakaraṇataivāntarlīnapaṭamalāpasaraṇe bāhyasthūlamalasyeva |

tatparābhaṭṭārikāsaṃvidantargataṃ tu vaikharīpadaṃ vimṛśyate | na hi tatraiva vaikharyā asaṃbhavaḥ | tathāhi bālā dvitrair varṣair yady api sphuṭībhūtasthānakaraṇā bhavanti tathāpy eṣāṃ māsānumāsadinānudinam eva vā vyutpattir adhikādhikarūpatām etīti tāvat sthitam | tatra yadi madhyamāpade tathāvidhavaikharīprasarasphuṭībhaviṣya*tsthānakaraṇāvibhāgavarṇāṃśasphuraṇaṃ na syāt tad aharjātasya 159
bālakasya māsajātasya saṃvatsarajātasya vā vyutpattau na viśeṣaḥ syāt | madhyamaiva sā vyutpattyā viśiṣyata iti cet katham iti carcyatām tāvat | śṛṇvann eva tāñ śabdān paśyaṃs cārthān vyutpadyate varṇāṃś ca śrūyamānān eva parāmṛśec chrūyante ca vaikharīmayāḥ, teṣu ca asau rūpa eva jātyandhavat | tasmād antarmadhyamāniviṣṭasthānakaraṇādimayī asty eva vaikharī | mūke'py evam eva | sarvātmakatvaṃ ca saṃvido bhagavatyā evoktam | evaṃ ca vaikharīpadam eva madhyamādhāmalabdhavijṛmbhaṃ svāṃśe parasparavaicitryaprathātmani sphuṭavācyavācakabhāvollāse jāte tattvajālam antaḥkṛtya yāvad āste tāvad aparābhaṭṭārikā | tadantarvartimadhyamāpadollāse parāparā | paśyantyullāse ca svarūpato bhagavatī devī ceti śodhakabhāvena sthitiḥ traidham evāvatiṣṭhate | śodhako hi viśvātmā vitatarūpo vaitatyaṃ caivam eva

1 °*bhāvaḥ* Ed: °*bhāvāt* Ṅ ||
15 *vyutpattir* Ṅ: *hi utpattir* Ed ||
22 *rūpa* Ṅ: *rūpī* Ed: *rūpa iva jātyandhaḥ* Poona ||
24 *evoktam* Ed: *evety uktam* Ṅ ||

bhavatīty uktam | śo*dhanaṃ prati tu karaṇatvaṃ kartur eva svasvā- 160
tantryagṛhītasaṃkocasya śāktamahimaviśrāntasya bhagavataḥ | śo-
dhyatā tu saṃkocaikarūpasya saptatriṃśātikrāntatrikaikarūpabhairava-
bhaṭṭārakāvinirbhaktaparābhaṭṭārikātulyakakṣyaparāparādevatākṣobhā-
tmakasadāśivajñānaśaktivisphāritapaśuśaktirūpapaśyantīdhāmapratha-
māsūtritabhedātmano narātmanaḥ pāśajālasyeti nirṇayaḥ | yathoktaṃ
śrīsomānandapādaiḥ śivadṛṣṭau

« asmadrūpasamāviṣṭaḥ svātmanātmanivāraṇe |
śivaḥ karotu parayā namaḥ śaktyā tatātmane || »

iti | sarvakriyākalāpe evaṃrūpatāsūcakatvaṃ śiva*dṛṣṭau | tatrāpi cotta- 161
rottaraṃ śodhyaśodhakānām api vigalanam |

« tyaja dharmam adharmaṃ ca ubhe satyānṛte tyaja |
ubhe satyānṛte tyaktvā yena tyajasi tat tyaja || »

iti | tad iyam etāvatī dhārā yac chodhanam api śodhyam eveti śrīṣa-
ḍardhaśāstre eva eka utkarṣaḥ | tisṛṇām api cāsāṃ yugapat sthitir
bhavaty eva | vakti hy anyat vikalpayaṃś cānyat jalpaty avikalpam
eva anyat paśyati | atra tu paripūrṇa eva tāvati bhagavān bhairava eve-
tyādy anubhavasaṃpradāyopadeśapariśīlanenāsyārthasya svasaṃvinma-
yasyānapalāpanīyatvāt | na tad yugapat api tu tathāsauksmyād alaksa-
ṇam iti yaugapadyābhimānaḥ śirīṣakusumapallavaśatavyatibheda iveti
cet keyam khalu bhāṣā yugapad iti | samānakālam iti ced antarmukhe sa-
mvidātmani proktanayena kaḥ kālaḥ tasya jñeyarūpaprāṇagamāgamādi-
mayābhāsatadabhāvaprāṇatvāt | jñe*yopādhigato'pi jñānam avaskandet 162
sa iti cej jñeyasya svātmani bhāsāmaye 'nyathā vā kasya niveśo jñā-
namukhe noktaḥ | itaretarāśrayasaṃplavaḥ svato bhedād ityādy api
sarvam ucyamānaṃ jñānamukham evāpatet tathā ca sa eva doṣaḥ |

4 °*vinirbhakta*° Ed: °*vinirmukta*° Ṅ ||

10 °*sūcakatvam*, mia restituzione: °*sūcakam* EdṄ. Un'altra possibile restituzione è anche *sarvakriyākalāpo evaṃrūpatāsūcakaḥ* || *śodhanam api śodhyam*, mia correzione: *chodakam api śodhanam api śodhyam* Ed.

14 *chodanam api śodhyam*, mia correzione: *chodakam api chodanam api śodhyam* Ed. mss. ||

14 *evoktam ekotkarṣaḥ* Ed: *evotkarṣaḥ* Ṅ Poona ||

25 *kasya niveśo jñānamukhe noktaḥ*, mia restituzione: *ko' sya viśeṣo jñānamukhenoktaḥ* Ed: *kosya niveśo jñānamukhe noktaḥ* KGṄ ||

bahutarakusumapallavaśatavyatibhedo 'pi cāneka ity ucyamāne sarva-
tra sūkṣmaparamāṇvantāvayavayogāt nāsti karma ity āpatet | na ca
anusaṃdhānaṃ jñānābhāvena saha syād anusaṃdhāyāḥ smṛtibhede
tasyāś cānubhavopajīvitve 'nubhavābhāvābhāvāt | vitatya ca vicāritaṃ
mayaitat padārthapraveśanirṇayaṭīkāyām iti kim iha vṛthāvāgjālena
prakṛtopadeśavighnaparyavasāyinā | evaṃ bhagavaty aparā śodha-
kabhāvena sthitā parā parāparāpi ca yatra bhagavatīnām aghoradīnāṃ
śaktīnāṃ sthitir yadyogāt vijñānākalasādhakayogino mantramaheśādi-
rūpeṇāghorādyāḥ saṃpannāḥ | brahmyādiśaktyanugraheṇaiva* sādha- 163
kāṇavo brahmaviṣṇvādayaḥ | parameśvaro hi bhairavabhaṭṭārakaḥ
samagraśaktipuñjaparipūrṇanirbharavapur nijaśaktiniveśanayā brāhmyā-
dīn svātantryāt karoti iti kim anyat | evaṃ śodhakasyāpi śodhyatvam
ity anya utkarṣaḥ

«......................kulāt parataraṃ trikam |»

iti sthityā | tataś ca śodhyaśodhanaśodhakānāṃ sarvatraiva tryātma-
katvāt trikam anapāyi yathoktaṃ mayaiva stotre

«................yatra trikānāṃ tritayaṃ samasti |»

iti | na caivam anavasthā sarvasyāsya bhagavatparasaṃvidekamayatvāt |

«......................yena tyajasi tat tyaja»

ity evam eva mantavyam | śodhanam api antataḥ śodhako'pi vā bhe-
dāṃśocchalattāyāṃ pāśātmakatvāt śodhya eva | śodhanam ca paramā-
rthataḥ sarvamalaploṣacaturabhairavasaṃvidabhedihutavaha eva sar-
vasyānupraveśe paripūrṇataiva | yad vakśyati

*« evaṃ yo vetti tattvena... |» 164

ityādi | tat parasaṃvidekamayaparāparādidevatānaṃ sarvātmakatvāt

« parāparāṅgasaṃbhūtā yoginyo 'ṣṭau mahābalāḥ | »

1 *ucyamāne* Ed: *ucyamānam* Ṅ ||
2 *sūkṣma°*, mia correzione: *sūkṣmaḥ* EdṄ || *āpatet* Ed: *āpatayet* Ṅ ||
3 *tasyāś cā°* Ed: *tasya cā°* Ṅ || *'nubhavābhāvābhāvāt* Ṅ: *'nubhavābhāvāt* Ed ||
7 *parā parāparāpi ca*, mia correzione: *parāparāpi ca* Ed. Mss. ||
8 *aghorādīnāṃ śaktīnām* Ed: *aghorādiśaktīnām* Ṅ ||

ityādivacanāt laukikaśāstrāntarīyādivācyavācakānantyam api saṃgṛhītam | tad evaṃ kṛtakariṣyamāṇādyanantasaṃketagarbhīkāreṇaivāyam śodhyaśodhakabhāvo na cānavasthā na cātiprasaṅgo nāvyaptir na saṃketitasyāpāramārthikateti sthitam |

evaṃ sthite prakṛtam anusarāmaḥ | akārādyā eva kālayogena
somasūryau yau tau tadantaḥ prakīrtitāv iti saṃbandhaḥ | tacchabdena
prāktanaślokoktam akulaṃ bhairavātma parāmṛśyate | tenākulam
evāntargṛhītakalanākaṃ kulaśakter atraiva niveśāt | kalanātmikā hi
vimarśaśaktiḥ | tām anta*reṇākulam api turyātītaṃ nāma na kiṃcit 165
sauṣuptapadāviṣṭatvāt turyānantaratāyā api samānatvāt | vimarśaśaktiś
ca parā parameśvarī bhairavabhaṭṭārakasya niratiśayasvātantryātmikā
pūrṇakṛśatadubhayātmakatadubhayarahitatvenāvatiṣṭhate | tatra yady
api* na kaścid atra kramayaugapadyodayakalaṅkaḥ proktopadeśanaye- 166
naitāvatyāḥ parābhaṭṭārikāsaṃvido 'nantāgāmipralayodayātmakasvasva-
bhāvavimarśaikaghanatvāt

« svatantraḥ paripūrṇo 'yaṃ bhagavān bhairavo vibhuḥ |
tan nāsti yan na vimale bhāsayet svātmadarpaṇe || »

iti nītyā kramayaugapadyāsahiṣṇusvātmarūpamadhya eva yāvat kra-
mākramāvabhāsas tāvat tadanusāreṇāyaṃ kramo vicāraṇīyaḥ, akra-
masya tatpūrvakatvena saṃvidy eva bhāvāt pratipādanāyās tu* sar- 167
vathaiva sakramatvāt | tathā ca sarva evāyam vāgrūpaḥ parāmarśaḥ
kramika eva, antaḥsaṃvinmayas tv akrama eveti sadaiveyam evaṃvidhaiva evam eva vicitrā pārameśvarī parābhaṭṭārikā | tatas tatkramānusāreṇa « at » ityādivyapadeśaḥ | evaṃ parameśvarasya svātmanīcchātmikā svātantryaśaktir anunmīlitabhāvavikāsā tathāvidhāntarghanasaṃvitsvabhāvavimarśasārā « a » ity ucyate | sa cāvasthā iccheti vyapadeśyā iṣyamāṇānudrekā tata evānuttarasattāparāmarśātmikaiva eṣā |

3 *nāvyāptir*, Ṅ: *nātivyāptir*, Ed ||
10 °*padāviṣṭatvāt* Ed: °*padāviśiṣṭatvāt* Ṅ ||
12 °*tmaka*° Ṅ: °*tma*° Ed ||
15 Dopo °*ghanatvāt* in EdṄ si legge *iti* ||
20 *akramasya tat*° Ṅ: *akramasya tu tat*° Ed || *tatpūrvakatvena* (o *tatpūrvatvena*), mia restituzione: *tatpūrvakeṇa* EdṄ ||
26 Mia correzione: *cāvasthānena* Ed., etc.; nel ms. di Poona leggiamo *cāvasthānecchā*, il primo *ne* essendo eraso.

parameśvaraḥ satataṃ svasvarūpāmarśako 'kulaśaktipadātmakam api
rūpam āmṛśan yady api kulaśaktīr anuyātu tathāpi kulaparāmarśato 'sya
syād eva viśeṣa iti bhai*ravaśaktimadvimarśasatteyam | tādṛśy eva punaḥ 168
prasarantī ānandaśaktiḥ «ā» iti | prasṛtā paripūrṇecchā «i» iti | icchaiva
bhāvijñānaśaktyātmakasvātantryeṇa jighṛkṣantī īśanarūpā «ī» iti | unmi-
ṣantī tu jñānaśaktir iṣyamāṇasakalabhāvonmeṣamayī « u » iti | unmi-
ṣattaiva unmimiṣatām api antaḥprāṇasarvasvarūponmeṣottaraikarūpair
api antaḥkaraṇavedyadeśīyāsphuṭaprāyabhedāṃśabhāsamānabhāvarāśi-
bhiḥ saṃkocavaśena ūnībhūtānuttarasaṃvit sarvabhāvagarbhīkāre-
ṇānaṅgadhainavīrūpaparadeva*tāyā ūḍhorūpā ūḍhasakalabhāvarāśiḥ 169
susphuṭā prasṛtā jñānaśaktiḥ « ū » iti | tad evam ete parameśvarasya
bhairavasya dve śaktī, prathamā svarūpaparipūraṇārūpatvāt pūrṇā cān-
dramasīśaktyavyatirekāc ca sahomayā vartata iti somarūpā svānanda-
viśrāntibhāvā icchākhyā kalanā mahāsṛṣṭivyapadeśyā, yad vakṣyate
« tatra sṛṣṭim yajed iti » | dvitīyā tu tatsvarūpabhāvarāśirecanānupra-
veśād riktā tadrecanād eva kṛśā bhāvamaṇḍalaprakāśanaprasāraṇavyā-
pārā sūryarūpā svarūpabhūtakulasaṃvitsaṃjihīrṣātmikā mahāsaṃhāra-
śaktir jñānākhyā | tatrāpi ca prasaratatprāktanarūpaparyālocanāvaśāt
svātmani yathākramaṃ somasūryarūpatāyugalakabhāvena svasaṃvi-
dātmakaṃ bhāvākhyaṃ ca rūpam apekṣya viparyayo 'pi somasūryāt-
makasṛṣṭisaṃhṛtikalanayoḥ | na cātrānavasthā jñānecchay*or api pra- 170
sarāprasarāntarādirūpatvaṃ, tayor api prasarāprasarayor icchājñāna-
prasarāprasarāntarādiparikalpanāprasaṅgāt iti vācyam | upasaṃharata
bāhyavibhramabhramabhramaṇaṃ tāvat, anupraviśata sūkṣmāṃ vi-
marśapadavīm | yāvad dhi ghaṭādav api vijñānaṃ jāyate tāvad eva
jñeyaghaṭādyaṃśakarburīkṛtasvayaṃprathaṃ jñānaṃ prathata eva |
tatrāpi ca tadrūpakarburībhāve ghaṭādiprathamasūkṣmollāso'pi sam-

16 °*praveśād riktā*, mia restituzione: °*praveśodriktā* EdṄ ||
17 L'Ed. ed i mss. hanno *svarūpabhūtākula*° (l'Ed. tuttavia separa *svarūpabhūtā kula*°) ||
18 *prasaratat*° GṄ: *prasarat*° Ed ||
19 °*rūpatāyugalaka*° Ed: °*rūpabhāyugalaka*° GṄ ||
20 *apekṣya* Ṅ: *avekṣya* Ed ||
26 *ghaṭādāv api vijñānam jāyate tāvad eva jñeya*° EdṄ: *ghaṭādāv api jñānaṃ na jāyate tāvaj jñeya*° G ||
27 °*karburībhāve*, mia restituzione: *karburībhāva*° EdṄ ||

vedya ekabhāvodgamasya anyataḥ kutaścid abhāvasya prathamānatvāt |
saṃvida eva svātantryaṃ bhāvojjigamiṣātmakam īśanaṃ svasaṃvit-
pramāṇalabdham eva | tadbhāvānucayarūpā saṃvidghanā paripūrṇā
svātantryasattāpi saṃvedyā | svātmany ānandaghano bhavaṃs tathā
svatantraḥ syād ity ānando'pi nāpahnavanīyaḥ | anuttaraś ca śaktimān
avyapadeśyaparacamatkārasāro bhairavabhaṭṭārakaḥ sarvatra kartṛtvena
bhāsata eva | tatrāpi tv anuttarānandeccheśanonmeṣaṇonatvanimeṣāṇāṃ
svarū*pavimarśe teṣāṃ vicchedavicāraṇena jñānabhūmim adhiśayānā- 171
nāṃ tā eva bhagavatyaḥ saṃvicchaktayaḥ samāpatanty ananyā eva
svayaṃ saṃvidaḥ, paripūrṇatvenābhedāt saṃvedyopādheś ca bhedakat-
vāt tasya dehasaṃvedyamātratayaiva bhāvāt | ata eva śrītantrasāre
nijottamāṅgacchāyā tattvam ity uktam

« svapadā svaśiraśchāyāṃ yadval laṅghitum īhate |
pādoddeśe śiro na syāt tatheyaṃ baindavī kalā || »

iti | tad evam ṣaṭkaṃ pravṛttaṃ jñānaśaktyantam | kriyāśaktis tu pra-
sarantī vicāryate | icchājñāne eva *parasparasvarūpasāṃkaryavaicitrya- 172
camatkāramayapūrvāparībhūtasvarūpaparigrahe saṃrambhasārā kriyā |
tatra yad yad anyavyāmiśritasāṃkaryam anyasaṃbandhād eti tat tad
anāmarśanīyaśūnyaprāyasvarūpākramaṇapuraḥsarīkāreṇa tathā bhavati
plavānām iva bhekādiḥ | tatrānuttarānandātmakaṃ vapur na vyapasa-
rati, avyapadeśyarūpatvāt sarvajñāneṣu sarvādhāravṛttitvena paryava*sa- 173
tiparyantabhittirūpatvāt, api tu kramasahiṣṇutvāt saṃrambha icchaive-
śanāntā svātmany anuttarānandapade ca prasaraṇakṣamā | tataḥ saiva
śūnyātmakaṃ svaṃ vapur avagāhamānā bhāsvaraṃ rūpaṃ tejomayam
iva prathamam gāhate « ṛ ṝ » iti | atra hi « i ī » ityanugamo bhāsva-
rarūparephaśrutyanugamaś ca katham apahnūyatām | yathāha bhagavān
puṣpadantaḥ

« raśrutisāmānyād vā siddham »

iti | śūnye hi niścale rūpe anupravivikṣāyāṃ bhāsvararūpasaṃvittiso-

7 *°śanonmeṣaṇonatvanimeṣāṇām*, mia restituzione: *°śanonmeṣaṇe na tvanimeṣāṇām* Ed: *°śanonmeṣonatvanimeṣānām* GṄ ||

22 *paryavasatiparyanta°* Ṅ Poona: *paryavasyati paryanta°* Ed, ugualmente possibile || *saṃrambha icchaive°*, mia restituzione: *saṃrambhecchaive°* EdṄ ||

pānākramaṇaṃ sthitam eva | tato niścalarūpānupraveśāt pārthivarūpa-
satattvaniścalatātmakalakāraśrutyanugame « ḷ ḷ3 » iti | tathā ca paryante
īśanarūpataiva samagrabhāvātmasvarūpollaṅghanena dīrghataraṃ plut-
vā niścalāṃ śūnyāṃ sattā*m etīti plutatvam eti « ḷvarṇasya dīrghā na 174
santi » iti nyāyāt | avarṇādīnāṃ tu dīrghasyaiva dīrghataratā plutatvaṃ |
tac ca prāṅnītyā dīrghatvam eva pṛthag aparyeṣaṇīyam ity āstāṃ tāvat |
etac catuṣkaṃ śūnyarūpatānupraveśād dagdhabījam iva ṣaṇṭharūpaṃ
bhaṇyate na tu sarvathā bījarūpatvābhāvāt, bījayonyātmakaśivaśak-
tyubhayātirekinaḥ kasyacid apy abhāvāt, śrīpūrvādiśāstreṣu cānabhi-
dhānāt | laukikasukhādiṣu caivaṃvidhaiva viśrāntir ānandarūpeti tad
evāmṛtabījacatuṣkam ity uktam | tad evam iccheśanaṃ cānandavapuṣi
anuttaraparadhāmani ca prāgbhāvini svarūpād apracyāviny anupra-
viśya « a ā i ī iti e », na tu viparyaye, yathoktam « avarṇa ivarṇe
e » iti | anupraveśe cānuttarapa*dānupraveśe syād api kaścid viśeṣaḥ | 175
ānandapadānupraveśe hi sphuṭatā | anuttaradhāmasaṃbhede tu sūk-
ṣmatā tadapekṣayā | tathāhi bhagavān bhujagavibhur ādiśat

« chandogānāṃ sātyamugrirāṇāyanīyā ardham ekāram ardham okāraṃ cādhīyate | »

iti | loke'pi prākṛtadeśabhāṣādau sphuṭa eva pracuro niveśaḥ | pāra-
meśvareṣv api ekāraukārayor ekāraukārāpekṣayā yad dhrasvatvam
aṅgavaktrādiviniyoge dṛśyate tad evam eva mantavyam ardhaikārā-
rdhaukārabhiprāyeṇa | evam « e » iti bījam sthitam | etad api tathāśa-
balībhūtaṃ saṃvidvapus tathaiva tad eva rūpam anuvasat « a ā e iti
ai » | evam unmeṣe'pi vācyam « a ā u ū iti o » | « a ā o iti au » |
kevalam unmeṣo jñānaśaktyātmā prasaran yady api śūnyatāvagāhanam
kuryāt tathāpi asyeśanecchātmakobhayarūpapraveśa eva śūnyatā, ic-
cheśanayos tu svapari*vṛttirūpaṃ nāstīty uktanayenaiva sthitiḥ | evam 176
icchājñāne anuttarasvarūpānupraveśena prāptopacaye paścāt parityajya
tathāvidhopādhiparispandasattām abhedasattārohaṇacinmayapuruṣata-
ttvasatattvavedanārūpabindumātrāvaśeṣeṇa vapuṣā tathānuttarapada-

13 *iti e*, mia restituzione: *iti ca* EdṄ ||
22 *ardhaikārārdhaukārābhiprāyeṇa*, mia correzione: *aya ekāra ava okārābhiprāyeṇa* Ed ||
29 *tathaiva tad eva* Ṅ: *tathaiva ca tad eva* Ed ||

līne « aṃ » iti | tathāhi aukāre eva kriyāśaktiparispandaḥ parisamāpyate itīcchājñānayor atraivāntarbhāvāt triśūlarūpatvam asya ṣaḍardhaśāstre nirūpitam

« .... triśūlena caturthakam | »

ityādyuddeśeṣu | binduḥ punar vedanāmātraśeṣataiva sarvasya | vedanāmātrāvaśeṣam api viśvam yadā svātmany ekagamanāya visṛjati svātmanaś ca sakāśāt ta*nnirmāṇena visṛjati sa eva parameśvaraḥ, 177
prathamaṃ śaktimadrūpapradhānatayā, idānīṃ tu śāktavisargapradhānatayā « aḥ » iti | aukāraparyante hi nirbharībhūte kriyāśaktiprasare etāvad anupraviṣṭam | anuttarapadasya bhairavabhaṭṭārakasya svarūpasatattvasya icchājñānakriyātmakaśaktiparispandādimadhyāntabhāgāḥ ullilasiṣā–ullasattā–ullasitatāsvabhāvāḥ sūkṣmatamaprasaṃkhyānagṛhītatāvadbhūmikādhirūḍhayogijanasphuṭalaksaṇīyāḥ śrīsvacchandādiprakriyāśāstreṣu prabuddhaprasaraṇāvaraṇādirūpatvenoktāḥ | ata eva śivadṛṣṭiśāstre saptamāhnike

*« sunirbharatarāhlādabharitākārarūpiṇi | 178
nilīnaśaktitritaye parātmany anubhāvanāt || »

ityādi

« tasyāpi śaktir mṛtpiṇḍaghaṭavad viśvarūpatām |
gatā .... || »

ityantaṃ nirūpya

« ekam eva hi tat tattvam na saṃkhyāto'tiriktatā »

iti yac chivatattvam eva anantavicitrasvātantryasphārasphuraṇaśakticamatkārabharitatopāttabhairavabhāvaṃ nirṇītaṃ tatrāyam evoktakramaḥ | saṃpradāyaprathamāhnike'pi

« sa yadāste cidāhlādamātrānubhavatallayaḥ |
tadicchā tāvatī tāvaj jñānaṃ tāvat kriyā hi sā ||
*susūkṣmaśaktitritayasāmarasyena vartate | 179
cidrūpāhlādaparamo nirvibhāgaḥ paraḥ sadā || »

6 °*vaśeṣam*, mia restituzione: °*viśeṣam* EdṄ || *ekagamanāya* Ed: *ekagamanayā* Ṅ ||
25 *evoktakramaḥ* Ed: *evam uktakramaḥ* Ṅ ||

iti | tathā

« . . . . ghaṭaṃ jānāti yāvasā |
jānāti jñānam atraiva niricchor vedanakṣatiḥ ||
aunmukhyābhāvatas tasya nivṛttir nirvṛtiṃ vinā |
dveṣye pravartate naiva na ca vetti vinā citim || »

iti | tathā

*« yata icchati taj jñātuṃ kartuṃ vā secchayā kriyā | 180
tasyāḥ pūrvāparau bhāgau kalpanīyau purā hi yā ||
tatkarmanirvṛtiprāptir aunmukhyaṃ tadvikāsitā |
na caunmukhyaprasaṅgena śivaḥ sthūlatvabhāk kvacit || »

ityādi | etad āgamasarvasvaprāṇatayaiva yuktiyuktatayā hṛdayaṃga-
mīkṛtam | sa eṣa parameśvaro visṛjati* viśvam, tac ca dharādiśaktyantaṃ 181
kādikṣāntarūpam ity etavatī visargaśaktiḥ « ṣoḍaśī kalā » iti gīyate

« puruṣe ṣoḍaśakale tām āhur amṛtām kalām | »

iti | eṣā hi na saṃkhyeyā nāpi vaidantikī dṛg api tu śaivy eva | visar-
gaśaktir eva ca parameśvarī paramānandabhūmibījam | evaṃ hy akā-
rādirūpaṃ* ghanatāpattyā yonirūpatāṃ gṛhītvā svarūpāpracyutaṃ tad 182
eva svasvarūpa eva yonirūpe saṃkrāmad visargapadam ity ucyate |
yathoktam

« sa visargo mahādevi yatra viśrāntim ṛcchati |
guruvaktraṃ tad evoktam śakticakraṃ tad ucyate || »

ityādi | akārasyaiva ghanatā kavargaḥ, kaṇṭhyatvāt | ikārasya cavar-
gaḥ, tālavyatvāt | ukārasya pavargaḥ, auṣṭhyatvāt | ṛkārasya tavargaḥ,
mūrdhanyatvāt, ḷkārasya tavargaḥ, dantyatvāt | yaśau cavargasyāntaḥ,
raṣau ṭavargasya, lasau tavargasya, vakāro'pi tapava*rgayoḥ | ghanatā 183
bodhasyāmūrtasyāpi cinmātrasyāpi kriyāśaktirūpataiva | sā coktanītyā
śaktiṣaṭkakrameṇaivopajāyate | tena pañca prasṛtāḥ ṣaḍguṇitāḥ triṃśat,
ṣaḍbhiḥ saha ṣaṭtriṃśat bhavantīti | tad evam śivabījam eva svātan-

21 Le parole *ghaṭādigrahakāle'pi* corrispondenti al primo pāda della st. I, 24 della *ŚDṛ* sono da espungere (così Ṅ e forse Kh) ||

26 *ghanatā bodhasyā°* Ṅ: *ghanatā, abodhasyā°* Ed ||

tryād ghanībhūtatayā kvacid vapuṣi śāktarūpe kusumatayā tiṣṭhad
yonir ity abhidhīyate | tad eva hi puṣpaṃ pūrvoktanayena grāhyagrā-
haṇagrāhakakoṇatrayamayaṃ vastutaḥ prasūtipadaṃ bījasaṃmiśratay-
aiva bhavati, tadaiva puṣparūpatvāt, anyadā tu yogyatayaiva tathāvya-
padeśaḥ | tathā ca tat kusumam eva trikoṇatayā yonirūpam | *tat sphu- 184
ṭībhūtavibhaktagrāhyādirūpasomasūryāgnisṛṣṭisthitisaṃhṛtīḍāpiṅgalās-
uṣumnādharmādharmaśabalādikoṇatritayā pārameśvarī bhairavī bhaṭṭā-
rikā mudrā tadrūpayonyādhāratayā yonir iti nirdiṣṭā | tathā ca śrīku-
bjikāmate khaṇḍacakravicāre amum evārthaṃ pradhānatayādhikṛtyā-
diṣṭam

« māyopari mahāmāyā trikoṇānandarūpiṇī | »

ityādi | ata eva tathāvidhabījakusumaikaghanabhāvaśivaśaktisaṃghaṭ-
ṭaḥ svayaṃ svātmanaiva pūjya ity upadiṣṭam śrītrikatantrasāre

« śivaśaktisamāpattyā śivaśaktighanātmakaḥ |
śivaśaktisamāpatti trikaṃ saṃpūjayet param || »

iti | evaṃ ca ghanībhāvo 'pi vaikharīrūpe yady api sphuṭībhavati tathāpi
sarvasarvātmani parāvāgvapuṣi mukhyatayāvatiṣṭhate | tatra paraṃ
kaṇṭhoṣṭhasthānakaraṇāny api sarvasarvātmakam eveti viśeṣaḥ | ta-
thāhy antar api saṃjalpet paśyed iti sphuṭa *evānubhavo bhedaś ca sthā- 185
nādikṛta eva, śrutyekaprāṇatvāt varṇānāṃ | kiṃ bahunā | bālo'pi vyu-
tpādyamāno 'ntaḥ tathārūpatayā vimṛśati bhāvajātaṃ, viparyayeṇa
saṃśayenāpi vā vimṛśati | avacchedaṃ tāvat saṃvedayata eva | sa ca
vāgvimarśakṛta eva | ata eva saṃvāravivārālpaprāṇamahāprā*ṇatāśvā- 186
sanādānupradānādiyogo'pi cāntas tathāsamucitasvabhāvaḥ syād eva,
anyathā sasthāneṣu bhedāyogāt | antarhitakaraṇaśaktayo'pi syur eva,
śṛṇomy aśrauṣaṃ paśyāmy adrākṣaṃ saṃkalpayāmi samakalpayam
ityāder api saṃkalpasyānyathāvaicitryāyogāt | tad anayā yuktyā ni-
bhālitayāntar adhikam adhikam anupraviśya pariśīlayata tāṃ saṃvidaṃ
yatra sarvasarvātmakabodhaikaghanakaṇṭhauṣṭhādidhāmni tathāvidha-

8 *nirdiṣṭā*, omesso in Ṅ || *ca*, omesso in Ṅ ||
21 *vyutpādyamāno* Ed: *vyutpadyamāno* Ṅ ||
25 *bhedāyogāt* Ed: *abhedāyogāt* Ṅ ||
28 *pariśīlayata tām* Ed: *pariśīlayatām* Ṅ ||

bodhaikaghanavimarśātmakasvātantryasāramahāmantrarūpavarṇa-
bhaṭṭārakaniveśaḥ | bodhaikaghanatānirviśe*ṣatāyām idam sthānam, 187
idam karaṇam, ayaṃ varṇa iti kathaṃkāram vibhāga iti ced yad evaṃ
svātantryaṃ tathāvidhe svātmani ghaṭo'yam, sukham idam, jñānam
idam, jñātāham ity avabhāsayati* tasyaivaṃvidhacitratararūpāvabhāsena 188
ko vā kiyān vā prayāsaḥ | ata eva sarve pāṣāṇatarutiryaṅmanuṣyadeva-
rudrakevalimantratadīśatanmaheśādikā ekaiva parabhaṭṭārikābhūmiḥ
sarvasarvātmaiva parameśvararūpeṇāste iti tadvicitrasthānādisārvātmya-
nirviṣṭasphuṭāsphuṭavyaktāvyaktādirūpaśabdaśarīrā mantravīryam iti
gīyate | tathāhi vīṇāvipañcīkacchapikāmurujādiṣu sa eva svano 'nyato'
nyato deśād apy udbhavann ekasthāna iti kathyate | evaṃ tāramadhya-
mandreṣv api tatsthāyisvaraikātmye 'pi vācyam | ata eva ca sa eva
varṇaḥ* kvacit prāṇini sthānāntarasamullāsy api bhavati yathā dhvāṃ- 189
kṣeṣu kakāraṭakārarephā uccarantaḥ sarva evodarapāyukaṇṭhatālunir-
vartyā upalabhyante | avyaktatve'pi ta eva tāvantaḥ śabdatvāt śabdasya
ca mātṛkātirekino 'bhāvāt | mātṛkātireky api avyaktaḥ śabdo 'nupayo-
gān na saṃgṛhīta ity apy ayuktam | avyaktvarṇarūpasyāpi mauruja-
sāmudrādidhvanitasya hlādaparitāpakāritvam api asty eveti ko 'nyo
'bhimata upayogaḥ | pārameśvare'pi avyaktadhvaner mukhyatayaiva
prāyaśo mantratvaṃ nirūpitam ardhacandrādīnām eva mantravyāpti-
sāratvenābhidhānāt | tatra ca

*« nirodhinīm anuprāptaḥ śabdaḥ śumaśumāyate | » 190

ityādy uktam | ghaṇṭākāṃsyādidhvanīnāṃ śrotraghaṭṭanādīnāṃ ca
nādopadeśe nirūpaṇāt

« hayo heṣati yadvac ca dānta udravatīva ca |
siṃho garjati yadvac ca uṣṭraḥ sītkurute yathā ||
tathodīrya paśoḥ prāṇān ākarṣanti balādhikāḥ |
mahāmantraprayogo'yam asādhyākṛṣṭikarmaṇi || »

ity uktam guhyayoginītantre | tatropāyamātram etat | vastutas tu āntara
evāsau nādātmā mantra iti tu kathyamānaṃ bhavadbhir api asmābhir

9 °*nirviṣṭa*° Ṅ: °*nirviśiṣṭa*° Ed ||
15 *ta eva tāvantaḥ* EdṄ: *ata eva tāvat te* G ||

api vyaktavarṇamālādimantreṣv api na na saṃcārayitum śakyate |
tasmāt avyakto varṇātmaiva śabdo yathā vidūragato'pi ghaṭo ghaṭa
eva iti sthitam | sa ca prāṇabheryādibhedena sthānāntaram api anusaran
sa evety api sthitam | ata evedanīṃ sarvabhūtarutajñānaṃ yac cheṣa-
muninā bhagavatopadiṣṭam taddhṛdayaṃgamībhūtaṃ, anyathā śabdār-
thapratyayānāṃ ya itaretarādhyāso* yaś ca dhyānadhāraṇāsamādhisa- 191
ṃyamena tatpravibhāgaparyantaparalābhaḥ sa katham asphuṭavarṇa-
rūpatvātirekivihagādikūjitajñānāya paryavasyet | yadā tu ta eva varṇā
varṇānām eva ca paramārthato 'rthatādātmyalakṣaṇaṃ vācakatvam
tadā yuktyāta eva vihagādirutajñānam | bheryādiśabdā api hy artha-
vanta eva jayājayasūcakatayopadeśād vihagādirutavat | tadabhiprāye-
ṇaiva śikṣāsūtrakārasūtrāṇi havisarjanīyāv urasyāv ekeṣāṃ radanamū-
lam ekesām ityādīni vācakībhavanti na tv aparathā kathaṃcid api |
ata eva kiṃcid vaicitryam ālambyānyatvam anyatvaṃ cāśaṅkamānaiḥ
visarjanīyāj jihvā*mūlīyopadhmānīyau, anunāsikebhyaḥ pañcayamān, 192
ḍakāraḍhakārayaralavakṣakārebhyaḥ tān eva laghuprayatnatarān bhe-
denābhimanya catuḥṣaṣṭir varṇā uktāḥ | anyatvaṃ cātra svaravyañja-
nayor iva ṛvarnaraśabdayoḥ | śrītrikaratnakule'pi uktam

« aṣṭāṣṭakavibhedena mātṛkā yā nirūpitā |
tad eva kulacakraṃ tu tena vyāptam idaṃ jagat || »

iti | mātṛkājñānabhede vistarato nirūpitam etat | *iha tu tatprakriyāna- 193
bhiniveśaḥ, pūrṇataikasāratvāt | tad evaṃ sarvatrāyam īdṛśaḥ saṃvida-
nupraveśakramaḥ | padārthaḥ saṃkalpyamānaḥ sākṣātkriyamāṇo vā-
māyīyāsāṃketikasvarūpabhūtaśuddhavimarśātmaparavāṅmantrama-
hāmahasi tāvat pratiṣṭhāṃ bhajate yatra sarvavādibhir avikalpā daśā
gīyate | tac ca paramamantramahaḥ pṛthivyādau śuddhavyāmiśrādipā-
ramārthikabījapiṇḍarūpakādivarṇātmakam eva, anyathā merubadaraja-
lajvalanabhāvābhāvaghaṭasukhanirvikalpajñānānīty ekam eva sarvaṃ
syāt | vikalpo'pi tatprasādotthaḥ tām eva saraṇim anusaret, na tu pra-

6 *yaś ca* Ṅ: *yac ca* Ed ||
8 *°kūjitajñānāya* Ed: *°kūjitādau jñānāya* Ṅ || *ta eva varṇā* Ed: *ta eva te varṇā* Ṅ ||
9 *ca* dopo *eva* è mia aggiunta ||
26 *tac ca paramamantramahaḥ* Ṅ: *tataś ca paramamantramahā* Ed ||
29 *tatprasādotthaḥ* Ṅ: *tatpramādotthaḥ* Ed ||

tyuta tatsvarūpam bhindyāt | tathā ca yad eva tad asāṃketikaṃ man-
travapus tad eva anyonyavicitrarūpaṃ paśyadbhiḥ sarvajñaiḥ saṃketo-
pāyam upāsyatayā upa*diśyate | tatraiva cāsāṃketike vāṅmahasi tathā 194
khalu māyīyāḥ saṃketāḥ patanti yathā ta evāmāyīyāsaṃketitamantra-
tādātmyaṃ pratipadyante | tathāsvarūpapratipattir eva hi teṣāṃ vāca-
katābhāvo nānyaḥ kaścit | atra ca sphuṭam abhijñānam abhyāsavaśād |
sāṃketikatām āpanno ciratarapūrvavṛttagośabdaparāmarśas tathaiva
saṃketakāle goparāmarśo'py anyo'māyīyāsāṃketikaparāmarśadhāmany
eva nipa*tati | yāvat bālasyāpi janmāntarānusaraṇe 'pi citsvabhāvasyādau 195
sthitaivāsaṃketikī sattā, anyathānavasthānāt | evam eva khalu saṃke-
tagrahaṇopapattir nānyathetīśvarapratyabhijñāṭīkāyām api śrīmadut-
paladevapādair nirṇītam | atra cānupraveśayuktiḥ

« paśyaty anyac chṛṇoty anyat karoty anyac ca jalpati |
cintayaty anyad ābhuṅkte tatrāsāṃketikī sthitiḥ || »

iti | bhaṭṭārakaśrīśrīkaṇṭhapādāḥ

« mano'py anyatra nikṣiptam cakṣur anyatra pātitam »

ityādy apy avocan | tad apy asāṃketikamantravapuḥ svabījam anudhā-
vad anuttarapadaparyavasāyi bhavati | tad apy anuttarapadam satata-
tathāvidhānantasamudāyavaicitryasaṃrambhasāraṃ visargadṛṣṭyā pra-
sarad eva, visargasyaiva hakalāparyantatayā prasarāt tasyā api hakārā*- 196
khyaśaktikuṇḍalinyāḥ svarūpabhedātmakabindusvarūpadvāreṇānuttara-
pada eva saṃkramāt, svarūpa eva viśrāmyati | ekākṣarasaṃvit kila sva-
rūpata eva deśakālakalanopādhānādinairapekṣyeṇaiva prāguktatattvapūr-
ṇatānayena jhagiti visargabhūmau dhāvati | *visargabhūmiśleṣa eva āna- 197
ndeccheśanonmeṣatatprasṛtitadvaicitryakriyāśaktimayānām ākārādīnāṃ

6 *atra ca sphutam* Ṅ: *atra sphutam* Ed ||

7 Interpungo dopo *abhyāsavaśāt* e correggo *asaṃketikatām āpanne* (mss. Ed.) in *saṃketikatām āpanno*. Vedi la trad. ||

8 Leggo *anyo'māyīyā°* per *anyāmāyīyā°*, tuttavia egualmente sostenibile.

14 *tatrāsaṃketiki*, mia restituzione: *tatra saṃketikī* EdṄ ||

19 *satatatathāvidha°* Ṅ: *satathāvidha°* Ed || *°vaicitryasaṃrambhasāram* Ed: *°vaicitryasārām* Ṅ ||

21 *°svarūpadvāreṇa* GṄ: *°svarūpadhāraṇā* Ed ||

23 *°pādhānādi°* GṄ: *°pādānādi°* Ed ||

24 *°tattvapūrṇatānayena* Ṅ: *°pūrṇatattvatānayena* Ed ||

sthitiḥ | sa eva visargaḥ svasattānāntarīyakatayaiva tathaivātibharitayā
sattayā prasaran drāgity eva hakalāmayaḥ saṃpadyate | hakalāmaya-
tāsaṃpattir eva vastutaḥ kādisattānantatattvajālasthitiḥ | hakalaiva ca
punar api bindāv anupraviśanty anuttarapada eva paryavasyatīty ekai-
vādvayaparipūrṇarūpā saṃvedanasattābhaṭṭārikeyam parā bhagavatī
parameśvarī, na tv atra kramādiyogaḥ kaścit | tad e*tad ucyate « aham » 198
iti viparyaye tu saṃhṛtau « maha » iti | dvaidham api ceyam ekaiva
vastutaḥ saṃvit | evam eṣa sa sarvatra ghaṭasukhādiprakāśe'pi svātma-
viśrāntisarvasvabhūto'hambhāvaḥ | yathoktam

« prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ | »

iti | sa ca vastutaḥ sarvātmakaḥ samanantaranirṇītanītyā – iti parā-
bhaṭṭārikānuviddho bhairavātmaka eva | yathoktam mayaiva stotre

« viśvatra bhāvapaṭale parijṛmbhamāṇa-
vicchedaśūnyaparamārthacamatkṛtir yā |
tāṃ pūrṇavṛtty aham iti prathanasvabhāvāṃ
svātmasthitiṃ svarasataḥ praṇamāmi devīm || »

ti | eṣa eva śrīvāmanaviracite dvayasaṃpattivārtike upadeśanayo bod-
dhavyaḥ | tena sthitam etad akāra eva sarvādyaḥ | yatrāpi harṣagha-
ṭanī*lādau hakārādyā api varṇās tatrāpi tathāvidhānantanijapūrvāpara- 199
varṇasamākṣepa eva, anyathā tasyaiva hādeḥ samudayāyogāt | te
param ākṣipyamāṇatvād evāntarnilīnā vikalpagocaratvam aprāptāḥ, ata
eva sarvatra vijñāne sarvā eva devatāḥ samam eva samudāyaṃ dadha-
tyaś citrāṃ saṃvittivṛttiṃ vartayanti | tad anenaivāśayena kāladhikā-
rādāv ekasminn eva prāṇe prāṇaṣoḍaśāṃśe 'pi vā ṣaṣṭitaddviguṇādyab-
dodayapūrvakaṃ mātṛrudralokapālagrahanāgādīnām udayapralayāś ci-
trā nirūpitāḥ | tac citrānantodayapralayamaya eva dvitīyo 'pi prāṇa-

1 *sa eva* Ed: *sa eva ca* Ṅ ||
11 *sarvātmakaḥ* Ed: *sarvasarvātmakaḥ* Ṅ ||
17 *dvayasaṃpatti°*, mia restituzione: *advayasaṃpatti°* EdṄ ||
18 *sarvādyas*, mia correzione: *sarvāḍhyaḥ* Ed: *sarvatrādyaḥ* KGṄ ||
19 *tathāvidhā°* omesso in Ṅ ||
20 *samudayāyogāt | te*, mia restituzione: *samudāyāyogānte* Ed.
22 Il ms. di Poona corregge *samudāyam* in *samudayam*, lezione accettata anche da altri mss.

cārādir ity akālakalitam eva tattvaṃ vastutaḥ paramārthaḥ, yadi param
etāvanmātraṃ māyīyādhyavasāyānadhyavaseyam iti nāstitābhimānakāri
parasaṃvidi tu tatkālaṃ bhāsate eva | ata evaikasyām eva jñānaka-
lanāyāṃ paśyaty anyad vikalpayaty anyad ityādyupadeśena yad uktam
devatātrayādhiṣṭhānam tat sa*rvatraivānapāyi | sarvāṇy eva ca saṃve- 200
danāni vastuto 'ham iti paramārthāni vimarśamayāny eva | tad evaṃ
sthitam etad viśvam antaḥsthitam ānandaśaktibharito vaman grasamā-
naś ca visarga eva parameśvaro ghanībhūya hakārātmatāṃ pratipadyā-
nantasaṃyogavaicitryeṇa kṣarūpatām apy eti | sa evaiṣa dūtyatma-
kaśāktayonisaṃghaṭṭasamucitavarṇātmakakṣobhaḥ | anāhatanādadaśāś-
rayaṇena madhyamasauṣumnapadocchalattattadanantabhāvapaṭalātmā
visargo viśliṣyan dhruvadhāmni anuttarapada eva praviśatīti prāg apy
uktam eta | amī cākārādyāḥ sthitimantaḥ prāṇe tuṭiṣoḍaśakādisthityā
ekāṃ tuṭiṃ saṃdhī*kṛtyārdhārdhabhāgena pralayodayayor bahir api 201
pañcadaśadinātmakakālarūpatāṃ tanvate iti tithayaḥ kalāś coktāḥ |
ṣoḍasy eva ca kalā visargātmā viśliṣyantī saptadaśī kalā śrīvādyādiśā-
streṣu nirūpitā

« sā tu saptadaśī devī hakārārdhārdharūpiṇī | »

iti | visargasya hakārārdhatvāt tato'pi viśleṣasyārdhatvād iti niravaya-
vasyaikavarṇasya katham eṣā vikalpanā iti ced asmatpakṣe sarvam
evānavayavaṃ cinmayaikāvabhāsanānatirekāt, tathāpi ca svātantr-
yād eva avayavāvabhāse'py anavayavataivānapāyinī, tathehāpi astu
ko virodhaḥ | evam eva varṇopapattiḥ, aparathā dantyoṣṭhyakaṇṭhya-
tālavyādivarṇeṣu kramaprasārī pavana āghātakaḥ katham kaṇṭhaṃ
hatvā tālv āhantīti | yugapadāpūrakatve'pi samānakālatā syāt, yatra
kaṇṭhaghāṭotthaṃ rūpaṃ tat tu tālvāhatijaṃ sarvatra saṃbhavati |
śvāsanādayoś ca paścātpratīyamānatayānupradānatvam ucyate | *dv- 202
imātratrimātreṣu ca dvikādiyogo garbhīkṛtaikadvayādir eva | ta-

1 °*pralayamaya eva dvitīyo 'pi prāṇacārādir ity akālakalitam* Ṅ: °*pralayasamaya eva dvitīye 'pi prāṇacārādityakālakalitatvam* Ed ||

3 *ata evaikasyām* Ed: *ata ekata evaikasyām* Ṅ: *ekata evaikasyām* G ||

10 °*kṣobhaḥ* | *anāhata*°, mia restituzione: °*kṣobharūpānāhata*° Ed: °*kṣobhānāhata*° Ṅ ||

11 °*śrayaṇena* Ed: °*śrayeṇa* Ṅ || °*paṭalātmā* Ed: °*paṭalā* Ṅ ||

16 Leggo, provvisoriamente, °*vādyādiśāstreṣu* per l'insostenibile °*lādyādiśāstreṣu* Vedi Trad.

24 *āghātaka*, mia correzione: *āghrātaka* Ed ||

thaiva mātrake'py ardhamātrādiyogaḥ saṃvedyaḥ, yathoktaṃ bhaṭṭa-
nārāyaṇena

« praṇavordhvārdhamātrāto'py aṇave mahate namaḥ | »

iti | iha tu pañcāśadvarṇā viśvam api vā akramam ekam eva | kvacit
tu matādiśāstreṣu visargaviśleṣasyaivānuttarapadasattālambanenāṣṭādaśī
kalā ity abhyupagamaḥ |

tad evam etāḥ kalā eva hlādanāmātracittavṛttyanubhāvakāḥ « sva-
rā » ity uktāḥ | svarayanti śabdayanti sūcayanti cittaṃ svaṃ ca svarū-
pātmānaṃ rānty evam iti parapramātari saṃkrāmayantaḥ dadati svaṃ
ca ātmīyaṃ kādiyonirūpaṃ rānti bahiḥ prakāśayanto dadatīti svarāḥ |
eta eva hi cittavṛttisūcakā nādātmakāḥ karuṇāśṛṅgāraśāntādikāṃ citta-
vṛttim ākrandanacāṭukastutyā*dau kevalā vā yonivarṇaniviṣṭā vā tiryak- 203
tattadaharjātādiṣv api prathamata evāpatantaḥ saṃketavighnādinair-
apekṣyeṇaiva saṃvidāsannavartitvāt svarakākvādirūpatām aśnuvānāḥ
prakāśayantīty arthadharmā udāttādaya upadiṣṭāḥ, teṣām eva ci*ttavṛt- 204
tyanubhāvakaṣaḍjādisvarūpatvāt |

evaṃ sarvatra saṃvedane sarvā evaitā vaicitryacaryācāracaturāḥ
śaktaya ādikṣāntāḥ samāpatantyo 'hamahamikayā akramam eva bhā-
samānāḥ kalanāmayatayaiva jñānakramasaṃkramaṇam eva diśya-
mānam deśam utthāpayantyaḥ, « anyathā meruparamāṇvor aviśeṣāt »
iti nyāyena garbhīkṛtadeśātmakavaicitryaṃ kriyāvaicitryātmakaṃ kra-
marūpaṃ kālaṃ bahiryojanayollāsayantyaḥ svātmani* yuñjānatve- 205
na grasamānāḥ prollāsasamaye'pi riktarūpatayā udyogāvabhāsasaṃ-
krāmavilāpanarūpeṇa* dvādaśātmikāṃ kṛśarūpatām āśrayantyas tad- 206
gṛhītapramadādigatodyogādikalācatuṣṭayaparipūrṇatayāpy aṅkurībhū-
ya sālasaṃ ṣoḍaśātmakabharitapūrṇarūpatayā praviśantyo 'ntar bahiś
ca tad amṛtānandaviśrāntirūpaṃ camatkārasattāsārakalācatuṣkaṃ visṛj-
antya evaṃvidhām eva pūrṇakṛśātmakadolālīlāṃ nirviśamānāḥ so-
masūryakalājālagrasanavamanacaturāḥ |

akāram evāditayā madhye ca kādiyonijātam a*vasāne ca binduṃ 207
dadhatī « aham » ity eṣaiva bhagavatī sṛṣṭiḥ | tad uktam śrīsomānan-

7 *hlādanā°* Ed: *hladatā* Ṅ *evāhlādanā°* Poona ||
9 Leggi *svarūpam ātmānam*?
11 *karuṇa°* Ṅ: *karuṇā°* Ed ||
20 Mia correzione per *utthāpayanti* ||
31 *dadhatī* Ṅ: *daduti* Ed ||

dapādair nijavivṛtau « aṃ a ity eṣaiva vikṛtāvikṛtarūpā mātṛkā » ityādi | te tu « a » ity etad anuttaram ākārādyāś ca tithayaḥ, yad vā bindur aṃkāraḥ akārādyās tithayas tadanto visarga ity api vyācakṣate | tad eva saṃvitsatattvaṃ « spanda » ity upadiśanti | spandanaṃ ca kiṃciccalanam | svarūpāc ca yadi vastvantarākramaṇaṃ tac calanam eva na kiṃcittvam, no cet calanam eva na kiṃcit | tasmāt svarūpa eva kramādiparihāreṇa camatkārātmikā ucchalattā ūrmir iti matsyodarītiprabhṛtiśabdair āgameṣu nidarśitaḥ spanda* ity ucyate, kiṃciccalanātmakatvāt 208 | sa ca śivaśaktirūpaḥ sāmānyaviśeṣātmā | tad vyākhyātam, ādyās tithayaḥ bindvavasānagāḥ kālayogena somasūryau tasyaivākulasyāntaḥ |

pṛthivyādīni ca yāvad brahmapañcakaṃ tāvat teṣāṃ svarāṇām antaḥ | kathaṃ | kramāt | atha ca kramasyādanaṃ bhakṣaṇaṃ kālagrāsaḥ tathā kṛtveti kriyāviśeṣaṇaṃ ca | śobhane vrate bhoge riktatve bhoganivṛttau ca pūrṇatve suvrate | āmantraṇam apy etat evaṃ vyākhyeyam |

evam amūlā akāramūlā avidyamānamūlā cānāditvāt | sa kramo yasyāḥ praśleṣeṇātadrūpaḥ | anyathārūpo'pi kramo yasyāḥ tathāpy amūlā | amūlasya yad ātananam ātat tatas tad eva ca kramo yasyāḥ | eṣa cājñeyā jñātṛrūpā, eṣaiva ca jñeyā, anyasyābhāvāt | avidyamānaṃ kṣāntaṃ tuṣṇīm āsanam aviratam sṛṣṭyādirūpatvena asyām | ākṣāṇām aindriyakāṇām ante samīpe prāg aparyavasānā yā* bhaved iti | upacārād 209 ākṣāntā sṛṣṭir apūrvam āharaṇam svātmānupraveśātmasvarūpaṃ saṃhārarūpaṃ yasyām | eṣaiva ca śivātmakabījaprasararūpāṇāṃ mananatrāṇadharmānāṃ sarveṣām eva vācyavācakādirūpavarṇabhaṭṭārakātmanāṃ mantrāṇāṃ śaktyātmakayonispandānām, sarvāsāṃ tadbījodbhūtānāṃ vedanārūpāṇāṃ vidyānām iyaṃ samā sarvatrānūnādhikā sarveṣu tantreṣu tantraṇāsu ca sarvāsu kriyāsu sarvakālaṃ ca sarvaṃ dadatī siddhisaṅgham | akhyātā aprakaṭā | akhyātirūpatāṃ māyīyām uddiśya bhedo varṇānāṃ | tathāhi ta eva śuddhamantrarūpā varṇāḥ pratham-

4 *tad eva* Ed: *etad eva* Ṅ ||
10 *tasyaivākulasyāntaḥ* Kh Ṅ: *tasyaivaṃ kulasyāntaḥ* Ed ||
21 *asyām* Ed: *asyāḥ* Ṅ ||
28 *kriyāsu* ha l'aria di essere una glossa di *tantraṇāsu* ed è forse da espungere ||
29 *akhyātā aprakaṭā*, mia restituzione: *ākhyātā, prakaṭā* Ed ||

aṃ pañcavidhaviparyayāśaktyādirūpapratyayātmakabhāvasṛṣṭitām etya svarūpam āvṛṇvate |

*« pañca viparyayabhedā bhavanty aśaktis ca karaṇavaikalyāt | 210
aṣṭāviṃśatibhedā tuṣṭir navadhāṣṭadhā siddhiḥ || »

iti hy eta eva pratyayāḥ pāśavasṛṣṭirūpāḥ pāśā mukhyatayā, yathoktam

« svarūpāvaraṇe cāsya śaktayaḥ satatotthitāḥ |
yataḥ śabdānuvedhena na vinā pratyayodbhavaḥ || »

*iti | tathā 211

« parāmṛtarasāpāyas tasya yaḥ pratyayodbhavaḥ | »

ityādi | evaṃ pratyayasṛṣṭitvāntarālīkaraṇena sphuṭaśrūyamāṇaśrutyātmakakramābhāsamānamāyīyavarṇasṛṣṭir ādyapāramārthikaśuddharūpāliṅgitā tattatkāryaphalaprasavadāyinī nirūpitā śrīpūrvaśāstre |

« sarvaśāstrārthagarbhiṇyai.................. | »

ity evaṃvidhayā

« anayā saṃprabuddhaḥ san yoniṃ vikṣobhya śaktitaḥ |
tatsamānaśrutīn varṇāṃs tatsaṃkhyān asṛjat prabhuḥ || »

ityādi,

« te tair āliṅgitāḥ santaḥ sarvakāmaphalapradāḥ | »

ityādi | evam ākhyātā aprakaṭāpi māyāndhānāṃ sarvadaiva khyātā prakāśā śuddhavedanātmikā | yaśaḥ sarvatra svasvabhāvātmakaprabhāvaprakhyāprasarānirodho yasyā ity āmantraṇaṃ śobhanavrate itivat | tad ayam atra saṃkṣepārthaḥ |

*svātantryaikarasāveśacamatkāraikalakṣaṇā | 212
parā bhagavatī nityaṃ bhāsate bhairavī svayam || 1 ||
tasyāḥ svabhāsāyogo yaḥ so'niruddhaḥ sadoditaḥ |
sadāśivadharātiryaṅnīlapītasukhādibhiḥ || 2 ||

18 *te tair* Ṅ (v. MV, III, 28): *tais tair* Ed ||
19 *aprakaṭāpi* Ṅ: *aprakaṭā* Ed ||
20 *yaśaḥ* Ṅ: *yasyāḥ* Ed ||
22 *itivat*, mia correzione: *iti* EdṄ ||
25 *svabhāsā°* Ṅ: *svabhāva°* Ed ||

bhāsamānaiḥ svasvabhāvaiḥ svayaṃprathanaśālibhiḥ |
prathate saṃvidākāraḥ svasaṃvedanasārakaḥ || 3 ||
svasvasaṃvedanaṃ nāma pramāṇam iti varṇyate |
bālatiryaksarvavidāṃ yat sāmyenaiva bhāsate || 4 ||
indriyāṇi trirūpaṃ ca liṅgaṃ paravacaḥkramaḥ |
sārūpyam anyathāyogaḥ pratītyanudayo yamaḥ || 5 ||
ityādiko yasya sarvaṃ dvāramātre nirūpyate |
tat svasaṃvedanaṃ proktam avicchedaprathāmayam || 6 ||
yeṣāṃ nākṣatrirūpādināmamātre'py abhijñatā |
teṣām api tiraścāṃ hi samā saṃvit prakāśate || 7 ||
*evaṃ bhāsā svabhāvena svarūpāmarśanātmikā | 213
svarūpāmarśanaṃ yac ca tad eva paravāgvapuḥ || 8 ||
tadvicitrasvabhāvatvād vicitraprathanāmayam |
prathane pāratantryaṃ hi na jātu bhajate kvacit || 9 ||
apāratantryāt saṃketapratyūhādeḥ kathaṃ sthitiḥ |
ataḥ saṃketarahitaṃ svasvarūpavimarśanam || 10 ||
deśakālakalāmāyāsthānaghātakriyottaram |
paripūrnaṃ svataḥ sarvaṃ sarvākāravilakṣaṇam || 11 ||
svābhāvikamahāsaṃvitsatsaṃskāraikalakṣaṇam |
śuddhavidyātmakaṃ rūpam aham ity ubhayātmakam || 12 ||
tad eva mātṛkārūpaṃ dharādīnāṃ nijaṃ vapuḥ |
tat pāramārthikākaraṃ drutyāśyānasvarūpataḥ || 13 ||
bījayonyātmakaṃ proktaṃ śivaśaktisvarūpakam |
śivaśaktyos tu saṃghaṭṭād anyonyocchalitatvataḥ || 14 ||
*parasparasamāpattir jagadānandadāyinī | 214
antaḥsthaviśvaparyantapāramārthikasadvapuḥ || 15 ||
yad vīryam iti nirṇītaṃ tad viśleṣaṇayojanāt |
visarga iti tat proktaṃ dhruvadhāma tad ucyate || 16 ||
anuttarapadāvāptau sa eṣa sughaṭo vidhiḥ |
asmād eva tv amāyīyād varṇapuñjān nirūpitā || 17 ||

10 *samā* Ed: *sā sā* GṄ ||
22 *druty°* Ṅ: *śruty°* (per *sruty*?) Ed ||
26 *°paryanta°* Ed: *°pāryanta°* Ṅ ||
27 *°yojanāt*, mia restituzione: *°yojanā* EdṄ ||
30 *amāyīyād* Ṅ: *māyīyād* Ed ||

māyām ālambya bhinnaiva śrīpūrve sṛṣṭir ākṣarī |
pañcāśadbhedasaṃbhinnapratyayaprasavātmikā || 18 ||
bandharūpā svabhāvena svarūpāvaraṇātmikā |
atraivāntargatās tās tāḥ khecaryo viṣayātmikāḥ || 19 ||
tanvate saṃsṛtiṃ citrāṃ karmamāyāṇutāmayīm |
*asyāḥ sāmyāṃ svabhāvena śuddhabhairavatāmayam || 20 || 215
proktaṃ prāg eva jīvatve muktatvaṃ pārāmārthikam |
bhinnāyā varṇasṛṣṭeś ca tad abhinnam vapuḥ param || 21 ||
vīryam ity uktam atraiva yad guptyā mantraguptatā |
tad etad aham ity eva visargānuttarātmakam || 22 ||
svasvabhāvaṃ paraṃ jānañ jīvanmuktaḥ sakṛd budhaḥ |
siddhyādiprepsavas tena kḷptasaṃkocasūtritam || 23 ||
nābhikuṇḍalahṛdvyomnor yogino 'ham upāsate |
tad etat kila nirṇītaṃ yathāgurvāgamaṃ manāk || 24 ||
enām saṃvidam ālambya yat syāt tat pṛcchyatāṃ svavit |
naitāvataiva tulitaṃ mārgāṃśas tu pradarśitaḥ || 25 ||
*iyatīti vyavacchindyād bhairavīṃ saṃvidaṃ hi kaḥ | 216
etāvāñ chaktipāto 'yam asmāsu pravijṛmbhitaḥ || 26 ||
yenādhikāritair etad asmābhiḥ prakaṭīkṛtam |
asmākam anyamātṝṇām adya kālāntare'pi vā || 27 ||
bhavaty abhūtvā bhavitā tarkaḥ sūkṣmatamo'py ataḥ |
yaḥ sarvayogāvayavaprakāśeṣu gabhastimān || 28 ||
śrīpūrvaśāstre nirṇīto yena muktaś ca mocakaḥ |
etat tu sarvathā grāhyaṃ vimṛśyaṃ ca parepsubhiḥ || 29 ||
kṣaṇaṃ martyatvasulabhāṃ hitvāsūyāṃ vicakṣaṇaiḥ |
ālocanakṣaṇād ūrdhvaṃ yad bhaved ātmani sthitiḥ |
cidarkābhralavās tena saṃśāmyante svato rasāt || 30 ||
[..]

*evam uttarasyāpy anuttaram iti yad uktam yo'sāv «uttarasya» 217 ity aṃśenopāttaḥ kulātmā śāktaḥ sṛṣṭiprasaraḥ sa vistarato nirṇītaḥ |

7 *jīvatve*, mia correzione: *jīvatvam* EdṄ ||
13 °*vyomnor* Ṅ: °*vyomno* Ed ||
29 *yad uktaṃ yo 'sau*, mia restituzione: *yad uktam 'tanmayo 'sau* Ed (da correggere in *yad uktam tatra yo 'sau*?) ||

tac cottaram api yathānuttaraṃ tathā nirūpitam | idānīm tv anuttaram eva svarūpeṇa vistarato vicārapadavīm apekṣate | evaṃ vidhyanuvādau nirvahataḥ, yady anūdyamāno vidhīyamānaś cāṃśaḥ svarūpato lakṣitau syātām, yathā yad eva śivanāmasmaraṇam etad eva samasta-
saukhyocchalanam iti dvāv apy aṃśau lakṣyau |* iha tu yady apy anut- 218
taraṃ nāma anyad vastu kiṃcin nāsti, anyatve tasyāpy uttaratve evābhipātāt, tathāpi svātantryakḷptopadeśyopadeśakabhāvābhiprāyeṇeyaṃ vyavasthā ity uktaṃ prāk | tataś ca vistarato'nuttarasvarūpanirūpaṇāya granthāntarāvatāraḥ | tan nirūpayati |

CATURDAŚAYUTAMBHADRETITHĪŚĀNTASAMANVITAM || 9 ||
TṚTĪYAṂBRAHMASUŚROṆIHṚDAYAṂBHAIRAVĀTMANAḤ |
ETANNĀYOGINĪJĀTONĀRUDROLABHATESPHUṬAM || 10 ||
HṚDAYAMEVADEVASYASADYOYOGAVIMUKTIDAM |
ASYOCCĀREKṚTESAMYAṄMANTRAMUDRĀGAṆOMAHĀN || 11 ||
*SADYASTANMUKHATĀMETISVADEHĀVEŚALAKṢAṆAM | 219
MUHURTAṂSMARATEYASTUCUMBAKENĀBHIMUDRITAḤ || 12 ||
SABADHNĀTITADĀSARVAṂMANTRAMUDRĀGAṆAṂNARAḤ |
ATĪTĀNĀGATĀNARTHĀNPṚṢṬO'SAUKATHAYATYAPI || 13 ||
PRAHARĀDYADABHIPRETAṂDEVATĀRŪPAMUCCARAN |
SĀKṢĀTPAŚYATYASAṂDIGDHAMĀKṚṢṬAṂRUDRAŚAKTIBHIḤ || 14 ||
PRAHARADVAYAMĀTREṆAVYOMASTHOJĀYATESMARAN |
TRAYEṆAMĀTARAḤSARVĀYOGEŚVARYOMAHĀBALĀḤ || 15 ||
*VĪRĀVĪREŚVARĀḤSIDDHĀBALAVĀÑCHĀKINĪGAṆAḤ | 220
ĀGATYASAMAYAṂDATTVĀBHAIRAVEṆAPRACODITĀḤ || 16 ||
YACCHANTIPARAMĀṂSIDDHIṂPHALAṂYADVĀSAMĪHITAM |
ANENASIDDHĀḤSETSYANTISĀDHAYANTICAMANTRIṆAḤ || 17 ||
YATKIṂCIDBHAIRAVETANTRESARVAMASMĀTPRASIDDHYATI |

bhairavarūpasya viśvasya pradarśitayuktyāgamanirūpitaparāparā-

3 *lakṣitau* Ṅ: *lakṣitau ca* Ed ||
9 *granthāntarāvatāraḥ* Ed: *granthāvatāraḥ* Ṅ ||
13 *eva devasya*, così AG (vedi sotto, p. 243): *devadevasya* EdṄ ||
20 *ākṛṣṭam* Ed: *ākṛṣṭo* Ṅ ||
22 *yogeśvaryo* AG (vedi sotto, p. 248): *yogīśvaryo* EdṄ ||
28 *nirūpitaparāparā°*, mia restituzione, per l'insostenibile *°nirūpitanararūpāparā°* Ed: *°nirūpitanararūpāparāparā* Ṅ ||

bhaṭṭārikāsvabhāvaḥ śāktaḥ | tasya hṛdayaṃ sāraṃ śivarūpaṃ para-
meśvaryā śrīmatparābhaṭṭārikayā samāliṅgitam | bhairavaśabdena viśva-
sya* sarvasarvātmakatāvapuḥ śaktirūpam | tatsahitasyātmanaḥ pratye- 221
kasya bhedasya nararūpasya etāvac chivātmakaṃ hṛdayam | pareṇā-
bhedena sarvātmakatāyā eva tena tayā ca vināsya bhedasyaivāyogad
ity uktaṃ prāk | « suśroṇi » ity āmantraṇam | śobhanaṃ māyātmaka-
tāyām apy anapetaṃ śuddhacinmayaṃ yad etat śroṇyām hṛdayaṃ
yonirūpam uktaṃ tan no 'ntaḥkṛtasakalamantramaheśāditiryaksthāva-
rāntapramātṛjālasyāhamātmano 'smākam iti samucitāpatitavyapadeśasya
bhairavātma pūrṇatāmayam antargataviśvavīryasamucchalattātmaka-
visargaviśleṣānandaśaktyaikaghanaṃ brahma bṛhad vyāpakaṃ bṛṃha-
kaṃ bṛṃhitaṃ ca, na tu vedāntapāṭhakāṅgīkṛtakevalaśūnyavādāvidū-
ravarti brahmadarśane iva | etac ca tṛtīyam narādyapekṣayā śivaparai-
karūpam | ata evāmīṣu śāstreṣv atra ca mukhyatayā tad eva hṛdayaṃ
pūjyatayopadiṣṭam | ananupraviṣṭatathāvīryavyāptisārahṛdayā api tā-
vanmātrabāhyācārapariśīlanenaiva kramava*śaśithilībhavacchithilitavi- 222
daladvidalitapāśavaniyamabandhanā etaddhṛdayavyāptiṃ svayam eva
samadhiśerate | na hy etaddhṛdayānupraveśa eva « etaddhṛdaye'nupra-
viṣṭo'smi, iyam devī parā » ity etacchābdavikalpakalpyaḥ, asya ca
pratyuta hṛdayāntaramārgaṇād ity uktam vistarataḥ, api tu

saṃkocayanti hṛdayam nahi śāstrapāśā
no saṃvidaṃ kaluṣayed yad ayaṃ ca lokaḥ |
samyaksvabhāvapadavīparipūrṇarūpā
saivollasallayabharā bharitā sthitiḥ syāt ||

yad uktaṃ mayaiva stotre

« bhagavadbhaktyāveśād viśadatarasaṃjātamanasām
kṣaṇenaiṣāvasthā sphuṭam adhivasaty eva hṛdayam | »

4 Testo incerto e in parte forse lacunoso. *prati ... kasya* Ṅ: *prati ekasya* Ed ||
6 *śobhanaṃ*, mia correzione per *aśobhana*° ||
7 *anapetaṃ* Ed: *anapeta*° Ṅ ||
8 °*maheśāditiryak*°, mia correzione: *maheśadibhiḥ yat* EdṄ ||
12 *bṛṃhakam* Ṅ, omesso in Ed ||
13 *narādyapekṣayā* Ed: *narāparādyapekṣayā* Ṅ ||
18 *na hy* (o, forse, *na tarhi*) mia correzione: *tarhi* Ed: *te hy* C ||
19 °*kalpyaḥ* Ṅ: *kalpyāḥ* Ed ||
24 °*bharā* Ed: °*bhavā* Ṅ ||

iti | ata eva koṇeṣu pūjyās tisraḥ | madhye devī parānandabhairavanirmathanarūpā nityānandarasaprasareṇaiva kṣobhātmakavisargeṇa iti devatānāṃ saṃpradāyaḥ | yāmalayoge vīrāṇām apy ānandendriyanityānandakṣobhātmakadūtīsaṃghaṭṭajena iti | eka*vīratāyam api sva- 223
rūpānandaviśrāntiyogena | puṃso'pi ānandendriyaniḥsaraṇadhāma trikoṇaṃ kandādhoviniviṣṭaṃ cittaniveśāt ānandakṣobhaprasavaṃ karoti tadindriyamūlatatparyantasaṃghaṭṭaghanatāyām | atroktam

« vahner viṣasya madhye tu.................. | »

iti | evam ānandayoga eva hṛdayapūjā, yathoktaṃ trikatantrasāre

« ānandaprasaraḥ pūjā tāṃ trikoṇe prakalpayet |
puṣpadhūpādigandhais tu svahṛtsaṃtoṣakāriṇīm || »

iti | sarvaṃ hi mudrādvayānuviddham, jñānakriyāśaktisāratvat | kevalaṃ devatāsu jñānamudrā antar udriktā, kriyāmudrā bahiḥ, vīreṣu viparyayaḥ | anupraveśas tu samatayā viparyayāc ca | anenaivābhiprāyeṇa jñānaśaktyātmake liṅge kriyāśaktisamarpaṇam uktam |

evam etat caturdaṣasu yutaṃ saṃśliṣṭaṃ pañcadaśātmakaṃ tithīśāntena visargeṇa ṣoḍaśenā*nvitam | yad vā caturdaśasahitaṃ yutaṃ 224
yugmaṃ ṣoḍaśa | tithīnāṃ pañcadaśānām īśo visargaḥ tasyāntaḥ saptadaśy anuttarakalā, tadanvitaṃ hṛdayam | sarvāṇi ghaṭasukhādīni vastūni tām eva bījasattāṃ paramārtharūpeṇākrāmantīty uktaṃ vistarataḥ | atas tad eva hṛdayam |

evaṃ ṣoḍasadhā hṛdayam etat | 1) tatrānuttarānusāreṇa yad etad brahma sāmarasyam vedyavedakayoḥ, catasṛṇāṃ daśānām udyogādīnāṃ samāhāro 'vibhāgabhūḥ prāthamikī, tayā yutam avibhāgi | ya ete tithīnām īśā ūkārāntāḥ tatprabhavatvād anyasyeti hy uktam | teṣāṃ tithīśānām antā amṛtavarṇāḥ catvāraḥ | taiḥ samyag anvitam | tac ca tṛtīyaṃ narādyapekṣayā śivarūpaṃ param | vedakaś catasṛbhir daśābhir ullasan vedyam eva tābhir āpyāyakautukātmanā tā evāmṛtakalāḥ svātmani ekīkurvan vedyavedakakṣobhasamāpattyā aikātmya-

6 °*viniviṣṭam* Ṅ: °*viniviṣṭa*° Ed ||
9 *iti* Ed: *ityādi* Ṅ ||
21 *atas tad eva* Ṅ: *ata eva tat* Ed ||

lakṣaṇa*ṃ prasaṃkhyānenābhyāsena vā gamyaṃ bhairavātmano viś- 225
vahṛdayam anuttaraṃ praviśet | yathoktam

« sarvabhūtastham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani | »

iti |

2) icchollasattātmany ānandaśaktau yad etat saṃhṛtyanusṛtyā
kriyāśaktim apekṣya tṛtīyaṃ rūpam icchātma tad eva prākkoṭāv iṣya-
māṇādyakaluṣaṃ brahma | catur ye daśa catvāriṃśad bhairavabhedā-
pekṣayā parabhairavaparaśaktitrayasahitāni tattvāni, yathoktam

« ṣaṭtriṃśac chodanīyani śodhako bhairavaḥ paraḥ |
paraṃ trikaṃ tu karaṇaṃ dīkṣeyaṃ pāramārthikī || »

*ityādi | tair yutam | ānandaśaktir hi prāgapararūpā pūrṇā | katham | 226
tithīśair bījaiḥ tadantaiś ca yonirūpadharādibhiḥ samanvitam iti kriyāvi-
śeṣaṇam | tad eva hṛdayam | sarvatrātra sakṛdvibhātam prasaṃkhyā-
nagamyaṃ rūpaṃ mukhyataḥ tatrayogyānāṃ tu paraśaktipātapavitri-
tānāṃ vṛthaindrajālikakalanālālasānāṃ vā yogābhyāsa iti mantavyam |

3) icchābhiprāyeṇa tṛtīyam icchā | tac ca bṛṃhitam iṣyamāṇenā-
bhinnena pūrṇaṃ brahma | caturdaśa catvāriṃśat | yutāni vibhāga-
bhāñji yato 'nantaram | yutaśabdo vibhaktavācy api yutasiddhatvād
ityādau | tithīśvarasyākulamayānuttarakalātmano 'ntaḥ ānandaḥ tasyānu
paścāt | samyagitaṃ bhodamayam |

4) īśānāpekṣayā tṛtīyam icchārūpaṃ prasaravaśād bṛhadbhūtam
īśānatāpannam | caturdaśānāṃ catvāriṃśata *uktāyā yutaṃ paraspa- 227
ravyāmiśratā yatra | tithīśvarasyākulamayānuttarakalātmano'ntaḥ saṃ-
hṛtiḥ kulaśaktiprathamaspandaḥ | tenānvitam |

5) unmeṣātmakajñānaśaktiyogena tṛtīyaṃ brahmeśānam eva yadā
caturdaśānāṃ tasyā eva tattvacatvāriṃśato yutaṃ prathamavibhāgo
yatra tathāvidhaṃ bhavati | tathā tithīśāntena kulaśaktiprathamaspan-
dena samyak praruruksutayā anvitam | saṃśabdo 'tra bharaṇāpekṣaḥ |

1 °*lakṣaṇam* Ṅ: °*lakṣaṇa*° Ed || *bhairavātmano* Ṅ: *bhairavātmanā* Ed ||
2 °*hṛdayam anuttaraṃ praviśet* Ed: °*hṛdayam anupraviśet* Ṅ ||
17 *vibhāgabhāñji*, Poona e altri mss.: *nirvibhāgabhāñji* Ed. ||
18 *yato 'nantaram* Ṅ Poona: *yato 'ntaram* Ed: *yuto 'nantaram* C ||
19 Leggo *tithīśvarasyākula*° per *tithīśvarasya kula*° Ed.: *tithīśvarasyānuttara*° ṄC ||
23 Mia correzione. Diversi mss. e l'ed. hanno °*nuttarā kalanāntaḥ*: °*nuttarātmano* Poona ||

6) tajjñānaśaktikriyāśaktimadhyakoṭirūpaprāṅnirṇīta-ūkārakalālambitoḍhatāruḍhyā yad etat brahma yat kiṃcic carācaraṃ tad aśuddhaśuddhāśuddhasṛṣṭyapekṣayā tṛtīyaṃ śuddhasṛṣṭyātmakam ata eva tithīśvaraiḥ hṛdayabhūtatayā tadantaiś ca kādikṣāntaiḥ samanvitam |

7) atha śūnyacatuṣkānusṛtyā caturṇāṃ dharādīnāṃ daśā vināśātmikā vidyate yatra tad vyoma | teṇa* yutaṃ tṛtīyaṃ brahmecchākhyaṃ 228 tithīśvarasyārkasya antena bāhyena tejasānvitam |

8) vyākhyātakrameṇa tṛtīyaṃ brahmeśanam | etad api evam eva |

9) tṛtīyam brahmecchākhyam | caturṇāṃ nabhaḥprabhṛtīnām antadaśā yatra sā dharā | tayā yutam samanvitam tithīśāntasya vahneḥ tejaso yad anusaradrūpaṃ tena sahitaṃ vyomātma |

10) tathaiva tṛtīyaṃ brahma caturdaśayutaṃ tithīśāntasamanvitaṃ paripūrṇaśūnyarūpaplutyā bhairavātma | icchā khalu nijasvabhāvabhūteśanasahitā vedyabhūmer vyomasattāṃ yadākrāmati tadā kiṃcitprakāśabhuvi viśramya jhaṭity aparyantāṃ kāṣṭhapāṣāṇaprāyāṃ niścalāṃ vyomabhūmim anupraviśati yatrāpavedyasuśuptamahāvyomānupraviṣṭān yoginaḥ praty ucyate

« bherīkāṃsyaninādo'pi vyutthānāya na kalpate | »

ityādi |

11) *adhunoktavyāpti yad etat parasparārūpasāṃkaryavaicitryaṃ 229 śaktīnāṃ taduddeśena | evam icchā yadānuttarapadapraveśaśālinī bhavati, yathā śaktikṣobhasya rasanāder anantaraṃ, tatrocyate vilambitamadhyadrutānāṃ cidviśeṣaspandānāṃ sattvādiyogajuṣāṃ catuḥśabdopalakṣitā caturthī daśā yatrāsti sāmānyaspandarūpā tad akulaṃ | tenākulenānuttareṇa yutaṃ tṛtīyaṃ brahmecchātma īśanasahitaṃ tithīśasyākārasyāntenānandasaktyātmanā anvitam |

12) tad api tathaiva punar api parāṃ sattām anupraviśati yadā tadā bhairavātma paripūrṇaṃ dīrghībhūtaṃ | naḥ asmākam iti pūr-

3 *°ātmakam ata eva*, mia restituzione: *°ātmakaṃ yat ata eva* Ed: *°ātmakaṃ yadāta eva* Ṅ ||

7 *bāhyena* Ed: *vāhnena* Ṅ ||

10 *antadaśā*, KG: *antardaśā* EdṄ || *sā dharā* | *tayā yutam*, mia restituzione: *sādhāratayā* EdṄ ||

22 *yathā* Ṅ: *tadā* Ed ||

vavat | ata evaitad eva bījayugmam evaṃvidhabījavaicitryānupraveśāt ācchādaprasavasamartham iti kāmavāktattvopayogenocyate

« kāmena kāmayet kāmān kamaṃ kāmeṣu yojayet »

ityādi

« *e–okāragataṃ bījaṃ vāgvidhānāya kevalam | » 230

ityādi |

13) pañcamaṣaṣṭha .... varṇadvayena .... |

14) ... yad uktaṃ caturdaśayutaṃ tṛtīyaṃ brahma tithīśāntasamanvitaṃ tad eva bhairavātmānuttarapadānupraviṣṭam |

15) etad brahma catvāriṃśadyutam uktanītyā tithīśāntasamanvitaṃ bhairavātma vedanarūpatayā bindvātmakaṃ hṛdayam |

16) sakalam idaṃ tattvajālaṃ bhairavātmatayocchalad ata eva bahir visṛjyamānaṃ bṛṃhitaṃ brahma visargātmakam | bahiḥsthitaṃ ca bhairavātmatayaikībhūtaṃ bhedātmakavyavacchedadāridryāpasaraṇena sarvasarvātmakapadaprāptyā bṛṃhitam iti visargapadam | nirṇītam caitad avadhānena |

evam ṣoḍaśātmikā bījavyāptir uktā | yonivyāptis tu prativarṇaṃ prāg evoktā | vargīkaraṇābhiprāyeṇa tu nirūpaṇīyā | bālyayauvanasthā-
viradehāntaragrahaṇarūpadaśācatuṣṭayasamāhāramayaṃ pāñcabhauti-
kam antaḥ tithīśāntena praveśanirgamanātmanā prāṇāpānarūpeṇa yu-
tam | tṛtīyaṃ ca puryaṣṭakātma | brahma* bṛhattvāc ca śūnyam | atra 231
ca yat hṛdayaṃ śaktyātma | ta ete sarva eva śarīraprāṇapuryaṣṭaka-
śūnyaturyaśaktirūpā bodhātmakabījasātiśayaghanatākramaprāptakra-
mikatathābhāvā bāhyātmabhūtātmātivāhikātmāntarātmaparamātmavya-
padeśyāḥ pramātāraḥ | etad bhairavātma hṛdayam | praveśopāyo ’tra
– sarvāḥ pramātṛbhūmīr anavacchedenākramet |

antarbahiṣkaraṇatrayodaśakaṃ prakṛtyā saha ca |

caturdaśa catvāriṃśat tadyutaṃ dviguṇitam aśītiḥ | tithayaḥ pañca-
daśa | īśā* rudrā ekādaśa | antāḥ kālās trayaḥ | evaṃ dvādaśottaraśata- 232

7 La maggior parte dei mss. segna qui una lacuna ||
27 *ca* omesso in Ṅ ||
29 *antāḥ*, mia restituzione: *yuktāḥ* EdṄ ||

marmagatasthūlasūkṣmaparaśāktaspandarūpamantravīryavikāsasphu-
rīkṛtavisargaviśleṣaṇasaṃghaṭṭakṣobhātmikāṃ śarīrasattām eva bhaira-
varūpāṃ pariśīlayed yugapannivesasaṃpradāyayuktyā |
catasro madhurakaṣāyatiktāmladaśā yasya madyasurāsavādeḥ tat |
tithī*śāntam ubhayavisargātmadravyam | samanvitam tadindriyadva- 233
yāntarvarti | kusumaśabdavācyaṃ malaṃ tṛtīyam | brahma jagadin-
dhanadāhaśeṣaṃ bhasma | bhairavātma bharitākāram āpyāyakam ambu |
hṛdayaṃ ca sarvendriyāntarvarti rasāśyānobhayarūpam | tad etāni dra-
vyāṇi yathālābhaṃ bhedamalavilāpakāni | tathāhi dṛśyate evāyaṃ
kramo yad iyaṃ saṃkocātmikā śaṅkaiva samullasantī rūḍhā phalapa-
ryantā saṃsārajīrṇataroḥ prathamāṅkurasūtiḥ | sā cāprabuddhān pra-
ti ⟨śuddhāśuddhādīnāṃ⟩ sthiti*r bhaved iti prabuddhaiḥ kalpitā bālān 235
prati ca | kalpyamānāpi ca teṣāṃ rūḍhā vaicitryeṇaiva phalati | ata
eva vaicitryakalpanād eva sā bahuvidhā dharmādiśabdanirdeśyā pra-
tiśāstraṃ pratideśaṃ cānyānyarūpā, yathoktam
« glanir vilumpikā dehe.......... | » iti | seyaṃ yadā jhaṭiti viga-
litā bhavati tadā nirastapāśavayantraṇākalaṅko bhairavahṛdayānupra-
viṣṭo bhavatīti sarvathaitadabhyāse yatitavyam | śrītilakaśāstre 'yaṃ
bhāvaḥ | śrībhargaśikhāyām api uktam

« vīravrataṃ cābhinanded yathāyogaṃ tathābhyaset | »

ityādi | śrīsarvācāre 'pi

« ajñānāc chankate mūḍhas tataḥ sṛṣṭiś ca saṃhṛtiḥ |
mantrā varṇātmakāḥ sarve varṇāḥ sarve śivātmakāḥ ||
*peyāpeyaṃ smṛtā āpo bhakṣyābhakṣyaṃ tu pārthivam | 236
surūpaṃ ca virūpaṃ ca tat sarvaṃ teja ucyate ||
spṛśyāspṛśyau smṛto vāyuś chidram ākāsa ucyate |
naivedyaṃ ca nivedī ca naivedyaṃ gṛhṇate ca ye ||
sarvaṃ pañcātmakaṃ devi na tena rahitaṃ kvacit |
icchām utpādayed ātmā kathaṃ śaṅkā vidhīyate || »

iti | śrīvīrāvaliśāstre 'pi ayam evābhiprāyaḥ | uktaṃ ca kramastotre

11 *saṃsārajīrṇatataroḥ* Ṅ: *saṃsārabījataroḥ* Ed ||
14 *bahuvidhā* Ṅ: *bahuvidha°* Ed ||
27 *gṛhṇate ca ye*, cf. TA, XII, 24, comm.: *gṛhyate ca yat* Ed: *gṛhyate ca yaḥ* Ṅ ||

« sarvārthasaṃkarṣaṇasaṃyamasya
yamasya yantur jagato yamāya |
vapur mahāgrāsavilāsarāgāt
saṃkarṣayantīṃ praṇamāmi kālīṃ || »

iti | vyākhyātaṃ caitan mayā taṭṭīkāyām eva kramakelau vistarataḥ | ata eva ṣaḍardhaśāstreṣv eṣaiva kriyā prāyo niyantraṇārahitatvena pūjā | tatparipūraṇāyaiva sarvadravyālābhāt saṃvatsaramadhye catus trir dviḥ sakṛd vā pavitrakavidhir uktaḥ |

« kriyāyāḥ pūraṇārthāya yāgājñāpūraṇāya ca |
catuḥ sakṛd vā yaḥ kuryān na pavitraṃ sa niṣphalaḥ || »

*iti | vijñānakramo vistarata uktaḥ | 237

jātīnāṃ ca brāhmaṇādīnāṃ nāsti sthitiḥ kalpitatvāt upadeśavyaṅgateti tu durbuddhīn paśūn pratyāyayed iti ca bhagavatā mukuṭasaṃhitāyāṃ vistarato nirṇītam | iha tu ayatnasiddham eva |

guṇā icchādyā nirṇītāḥ caturdaśasvarebhyaḥ |

okāra–aṃkāramadhyagaḥ | tithīśānto visargaḥ | tṛtīyaṃ brahma ṣa–
hamadhyagam | etad bījaṃ vastuto viśvasya | tathāhi yat kiṃcit sat
pārthivaprākṛtamāyīyarūpaṃ bhāsate tad icchāyāṃ jñāne vā kriyāyāṃ
vā patitam api sarvātmakatvāt trikarūpaṃ paratra śivapade visṛjyate
sarvaṃ ca śivapadād visṛjyate ity aviratam eṣa eva prabandho nir-
vikalpakaḥ| vikalpo 'pi pramadārātiprabhṛtir evaṃkāry abhūt, ata eva-
ṃkārī bhavati, evaṃkārī bhaviṣyatīti vartamānakālatrayānusaṃdhito
'bhedaparamārthatayaiva visarga* iti pratyuta mokṣamayaśivabhūmir 238
eva sadaiva daivadagdhānāṃ saṃsārabhayamarumahāṭavī saṃpannā |

jalāt sphūrjajjvālājaṭilavaḍavāvahninivahaḥ
sudhādhāmnaḥ purṇād bhayasadanadambholidalanā |
vikalpād aiśvaryaprasarasaraṇeḥ saṃsṛtidaraḥ
kiyac citraṃ citraṃ hatavidhivighātāt prasarati ||

3 Per °*vilāsarāgāt* che è la lezione seguita da J, *TA*, IV, 151, l'Ed. dà °*vilāsasaktam* e taluni mss. °*vilāsayuktam*, che potrebbe forse essere inteso in senso avverbiale.
16 *okāra aṃkāramadhyagaḥ*, mia restituzione: *okāra aukāramadhyagaḥ* Ed ||
18 °*rūpam* Ed: °*rūḍham* Ṅ ||
23 '*bheda*°, mia restituzione: *bheda*° EdṄ ||

īśvarapratyabhijñāyām apy uktam

« sarvo mamāyaṃ vibhava ity evaṃ parijānataḥ |
viśvātmano vikalpānāṃ prasare 'pi maheśatā || »

iti | yathā cākṛtimadhya eva caturbhujatrinayanapūrṇakṛśādyā ākṛtayo
dravyamadhye ca surāsavā*dyā balād eva tāṃ sattāṃ samadhiśāyayan- 239
tīva lipyakṣarāṇīva satyavarṇabhūmim ity utkarṣabhāgitvam eṣām,
evaṃ sarvavarṇamadhye 'pi ayaṃ varṇaḥ | tathāhi sakāras tāvat para-
mānandāmṛtasvabhāva ullasan eva samastaṃ varṇajālam ākṣipya ulla-
sati | yad yat satyasukhasampatsattādīnāṃ pāramārthikaṃ vapuḥ
sītkārasamullāsaśepakampavarāṅgasaṃkocavikāsopalakṣyam | tad eva
hi satyādīnām amāyīyaṃ vastuto rūpam | tathāhi parahṛdayagrahaṇeṅ-
gitanipuṇā gaganagavayagavādyanantapadaprāṅmadhyāntabhāvino 'pi
gakārādimātrād evābhīṣṭaṃ cinvate, tāvati* satyapade 'nupraveśāt | evam 240
ekaikasyaiva varṇasya vāstavaṃ vācakatvam | yathoktam

« śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt saṃkaraḥ tatpravibhāgasaṃyamāt sarvabhūtarutajñānam | »

iti | ata eva prāyaśo 'mī akāracakārādyā ekavarṇātmāno nipātavibhaktyādayo māyāpade 'pi pāramārthikam iva pramātṛpadalīnam idantāparāṅmukham asattvabhūtaṃ tattanniṣidhyamānasamuccīyamānābhinnarūpaniṣedhasamuccayādikam artham abhidadhati | eṣa eva bhāva tatrabhavato bhartṛhareḥ, yad āha

*« padam ādyaṃ pṛthak sarvaṃ padaṃ sākāṅkṣam ity api | » 241

iti vākyavicāre | tathā ca vedavyākaraṇe pārameśvareṣu śāstreṣu mantradīkṣādiśabdeṣv akṣaravarṇasāmyāt nirvacanam upapannam | tat tu na rūḍhaṃ niyativaśād iti na lokaparyantam | tad evaṃ sakāra īdṛśaḥ | aukāravisargāv api vyākhyātau | tad uktaṃ śrīpūrvaśāstre

« sārṇena tritayaṃ vyāptaṃ triśūlena caturthakam |
sarvātītaṃ visargeṇa parā vyāptir udāhṛtā || »

iti | tathā

2 °*vighātāt* GṄ: °*vikāsāt* Ed ||
6 °*kṣarāṇīva satyavarṇabhūmim* GṄ: °*kṣaraṇīva satī avarṇabhūmiḥ* Ed: °*kṣarāny eva paravarṇabhūmim* K ||

*« śiṣyeṇāpi tadā grāhyā yadā saṃtoṣito guruḥ | 242
śarīradravyavijñānaśuddhikarmaguṇādibhiḥ ||
bodhitā tu yadā tena guruṇā hṛṣṭacetasā |
tadā siddhipradā jñeyā nānyathā viravandite || »

iti | anyatrāpi

« ekaṃ sṛṣṭimayaṃ bījam ... | »

iti | ata evālekhyaṃ pustake iti niyamaḥ | śrīpūrvaśāstre 'pi

« vāmajaṅghānvito jīvaḥ pāramparyakramāgataḥ | »

iti | ihāpi vakṣyate

« yathā nyagrodhabījasthaḥ ... | »

iti |

tad etad bhairavātmano hṛdayaṃ mālinyapekṣayā nakārāt vastutas
tu akārād yoginyāś ca *visargaśakteḥ jātaḥ | prādurbhūtapramātṛbhāvo 243
rudro rodhako drāvakaś ca pāśānāṃ, sa eva nā puruṣaḥ, etat sphuṭaṃ
labhate, na tv arudro nāpi ayoginīgarbhasaṃbhavaḥ | sadyoyogo bhaira-
vaikātmyam | sa eva mokṣo nirṇītaḥ | taṃ dadātīti yo labhate sa evaṃ-
vidho nānyaḥ | yaś caivaṃvidhaḥ sa sphuṭaṃ labhate | evaṃ hṛdayam
eva labhate sadyoyogavimokṣadam eveti sarvato niyamaḥ |

mantrā varṇabhaṭṭārakā laukikapārameśvarādirūpā mananatrāṇa-
rūpā avikalpasaṃvinmayāḥ | mudrāś ca sakalakaracaraṇādikaraṇavyā-
pāramayāḥ kriyāśaktirūpāḥ | tatkṛto gaṇaḥ samūhātmā paraśaktye-
karūpaḥ | svasyātmanaḥ prāṇapuryaṣṭakaśū*nyāder dehasya ya āveśo 244
jhaṭiti parasvarūpānupraveśena pāratantryātmakajaḍatātirodhānena sva-
tantrakartṛtānuviddhapramātṛtodayaḥ | tathā svaṃ svabhāvaṃ padār-
thasya dadātīti svadā | īhā icchādyā kriyāntā | tayā āveśaḥ | tad eva
lakṣaṇaṃ yatra | tathā kṛtvā ya udeti so 'sya bījasyoccāre ūrdhvacaraṇe
sthitau satyām | asya akārasya | yathaitat tathā nirṇītaṃ bahuśaḥ |

2 °*śuddhi*° MV: *jāti*° Ed: °*jñāti*° Ṅ ||
3 *bodhitā* GṄ (così anche MV): *bheditā* Ed, forse ugualmente possibile: vedi *NT*, X, 1 e comm. ||
13 *nakārāt*, mia correzione: *nakāratvāt* EdṄ ||
19 *hṛdayam eva* Ed: *hṛdayam eva ca* Ṅ ||
28 *asya akārasya* | *yathaitat* Ed: *asya akārasya ca yathā caitat* Ṅ ||

sadya ity anena sat ity apy anupraveśaḥ sūcyate | tanmukhatāṃ tatpararūpaprādhānyam eti, na tu paśūnām iva tadrūpaṃ pratyuta tirodhatte |
*ata eva muhūrtaṃ, akālakalitatve 'pi parakalanāpekṣayā unmeṣa- 245
mātram, yaḥ smaraty anusaṃdhatte sa eva vyākhyātaṃ mantramudrāgaṇaṃ saṃbadhnāti svātmany ekīkaroty advayataḥ | katham | cumbakena viśvasparśakena śāktena rūpeṇābhitaḥ sarvato mudritaṃ mudraṇaṃ kṛtvā | tur avadhāraṇe | ya eva śāktaspandamudrita evaṃvidhatattvamayaśivarūpānusaṃdhāyakaḥ sa evaivaṃ karoti na tu naraikarūpaḥ pāṣāṇādiḥ | yad atītaṃ yac cānāgataṃ yad anartharūpaṃ prāg anyābhāvād itarad api sa eva kathayati kathāparyantatāṃ nayati saṃkalpanāt | katham |

pṛṣṭaḥ praśno jñīpsā
  pṛṣṭaṃ tad yasyāsti sa tathā |
yad eva kila jñīpsati
  tat tad evāntargataṃ bahiṣkurute ||

yathoktam

« yathecchābhyarthito dhātā jagrato 'rthān hṛdi sthitān |
somasūryodayaṃ kṛtvā saṃpādayati dehinaḥ || »

*ityādi | eko hy asau smaraṇotprekṣaṇādāv api tāvān eva vartamāno 246
na sto bhūtabhaviṣyatī | yathoktaṃ
« kālobhayāparicchinnam ... » ityādi | prāgbhāvata evānadhikarūpasya punar idaṃ jānāti karoti ityādisaṃkocāsahiṣṇoḥ sakṛdvibhātatvam | ata evoktaṃ bhūtādyapekṣayā vartamānakālasya tadabhāve vastuto 'prasakter akālakalitam eva vastutattvam iti hy uktam asakṛt | sa eva tu kālaśaktim avabhāsayati citrām

« kiṃ ca jāgrati kasmiṃścid ghaṭikābhimatāpi yā |

1 Testo dubbio: vedi la trad. e nota. L'Ed. e i mss. dànno perloppiù *s at* (ambedue con *virāma) ity anupraveśaḥ*. Il ms. di Poona legge *ity apy anupraveśaḥ*, che è la lezione che ho accettato.

11 *saṃkalpanāt*, mia correzione: *asaṃkalpanāt* EdṄ ||

12 *praśno*, mia correzione: *praśne* EdṄ ||

21 *prāgbhāvata* Ṅ: *prāgbhavata* Ed ||

24 °*kalitam eva vastutattvam*, mia restituzione: °*kalitatvam eva vastutattvam* Ed: °*kalitam eva tattvam* Ṅ ||

tasyām eva pramātāraḥ svapnagāś citratājuṣaḥ |
dinapraharavarṣādivaicitryam api cinvate || »

iti nītyā |

prakṛṣṭo haraḥ saṃhāro 'kulākhyaḥ tato 'nantaram abhipretaṃ pretaśabdavācyasadāśivatattva*niviṣṭajñānaśaktyābhimukhyena devatāyā 247
icchāyā rūpaṃ rūpāṇāṃ kalānām sākṣasya sendriyasya rūpasyādanaṃ bhakṣaṇam atanaṃ ca sātatyagamanaṃ kṛtvā rodhanadrāvaṇarūpaśaktibhir ākṛṣṭaṃ paśyaty asaṃdigdhaṃ kṛtvā | etad uktaṃ bhavati yad idaṃ darśanaṃ nāma tat sarvataraṅgapratyastamayākhyākulasattādhirūḍhasyānantamahimasvātantryayogād icchāśaktimataḥ | saivecchā svāntargateṣyamāṇavastuna īṣadasphuṭabhedāvabhāsanarūpajñānaśaktyātmakatām eti | tajjñānaśaktir viśeṣaspandanarūpasamastendriyāṇāṃ bahīrodhanam | etad eva sātatyagamanam | yac ca drāvaṇaṃ tad eva bhakṣaṇam | ete eva vamanabhakṣaṇe darśanasya sarvaprathaikamayatvāt prathāyāś ca tathāvidhavaicitryayogāt | aniścitobhayālambanatvam api sthāṇupuruṣādāv apy asaṃdigdham eva | evaṃ duṣkṛta*mayī pa- 248
rameśaśaktiḥ |

evaṃ tv asau parāpararūpasmṛtiśaktimān bhairava ity āha « praharadvayetyādi » | evaṃ tu smaran jāyate vyoma vidyate yatra puryaṣṭake śūnye ca tatpramātṛrūpatām ādadhānaḥ | praharopalakṣitaṃ darśanākhyaṃ rūpaṃ yadā punaḥ punaḥ parāmṛśati smaraty api ca prāgvat « sākṣāt paśyaty asaṃdigdham ākṛṣṭaṃ rudraśaktibhiḥ » iti saṃbandhaḥ | tāvad dhi tad api darśanam eva ity uktam | evaṃ tu aparātmakavikalpaśaktiyukta ity ucyate | trayeṇeti paśyan smaraṃś ca vyomastho yadā punar api paśyati tad anena praharopalakṣitadarśanatrayeṇa mātaro 'ntaḥpramātṛmayāḥ parameśaśaktayaḥ tāś ca pramātṛtvād eva siddhāḥ pramātrantaraviṣayasiddhyanapekṣāḥ, tadrūpaikātmyalakṣaṇena yogenaiśvaryam, tathā gṛhītasvātantryāṃśāḥ, mahad bāhyendriyavṛttyapekṣayā sarvatrāpratihataprasaratvaṃ balaṃ yāsāṃ tā antaḥkaraṇadīdhitayaḥ tā api siddhā eva | viśvatra pāśavaśāsanayantr-

6 *kalānām* ṄG Poona: *kalanam* Ed. Testo dubbio ||
8 *ākṛṣṭam* mia correzione: *ākṛṣṭaḥ* Ed Mss. ||
12 °*śaktir*, mia correzione: °*śakti*° EdṄ ||
13 *yac ca*, mia correzione: *tac ca* EdṄ ||
21 *smaraty api* Ed: *smarann api* Ṅ ||
23 Vedi l. 8 ||

aṇānirapekṣatayaiva sarabhasapravṛtti*rūpatvād vīrā buddhikriyendriyā- 249
khyāḥ te 'pi siddhā eva | teṣām api ceśvarāḥ kādivarṇātmānaḥ te 'pi
siddhāḥ | tatkādivarṇoddhāroditaś ca brāhmyādidevatātmā tattaddve-
ṣarāgādicittavṛttirasamayaḥ śaktisamūhaḥ so 'pi siddha eva, ata eva
balavān | ete sarve saṃbhūya parājñayā parasya māṃ mānamayīm
« asau para » iti vikalpātmikāṃ siddhim | yad vā samīhitaṃ phalam
eva « ahaṃ » dadati prayacchanti | ajñātārthakriye jñātārthakriye ca
eṣa krameṇa vikalpāvikalpayogaḥ | kiṃ bahunā | ye mantriṇo 'para-
kulāntamantrasiddhā api sādhayanti | api ca te 'py anena hṛdayena
setsyanti jīvanmuktāḥ | etena vinā pāramārthikī siddhir na bhavatīti
bhāvaḥ | « yat kiṃcid bhairavetyādi » | tathā ye siddhāḥ sādhayanti ca
ye ca setsyanti aṇimādiyogāt te 'py anenaiva | na hi etaddhṛdayānu-
praveśaṃ* vinā vyāvahāriky api siddhiḥ, yato bhairave viśvātmani 250
tantre kriyākalāpe yat kiṃcit siddhijātaṃ tad ata eva |

evam eṣa parameśvara eva hṛdayātmā evaṃrūpatayā śaktitritaya-
bṛṃhitasatatodayamānasaṃhriyamāṇānantasaṃvidaikyaśālī parikalpi-
taḥ san adṛṣṭam asaṃdarśanam evākhyātirūpaṃ maṇḍaṃ māyāmalam,
maṇḍaṃ ca bhāvānāṃ bhedākhyaṃ sāraṃ lumpati | evam adṛṣṭam etad
dhṛdayam aṇḍalopi | catvāry aṇḍāny eva | lopaḥ saṃkocaḥ | tadyogi |
evam eṣa vidyāmāyobhayātmā parameśvara eka eva cidghanaḥ, ya-
thoktam

« darśanaṃ tu parā devī smaraṇaṃ ca parāparā |
vikalpas tv aparā devī trikaśaktimayaḥ prabhuḥ ||
māyāvidye ubhe tasya māyā tu caturaṇḍikā |
vidyā svarūpasaṃvittir anugrahamayī śivā || »

iti | yadi tu yogaprādhānyaṃ tadā śrīpūrvādiśāstranirūpitaṃ pūrvam
eva vratādi kṛtvā, « asyoccāre kṛte » ityādi spaṣṭam eva vyakhyeyam,
yato* dṛṣṭakāryeṣu niyatiparatantrī kriyākalāpaṃ niyatam evāpekṣate | 251

8 *vikalpāvikalpayogaḥ*, mia correzione: *vikalpayogaḥ* Ed: *avikalpayogaḥ* Ṅ ||
12 *anenaiva* Ṅ: *anenaiva yogena* Ed ||
17 *adṛṣṭam asaṃdarśanam*, mia correzione: *adṛṣṭasaṃdarśanam* EdṄ || *evākhyāti rupaṃ maṇḍaṃ* Ṅ: *evam akhyāti rūpam aṇḍam* Ed ||
19 *adṛṣṭam etad dhṛdayam aṇḍalopi*, mia restituzione: *adṛṣṭam, etaddhṛdayamaṇḍalo 'pi* Ed: *adṛṣṭaitadmaṇḍalopi* Ṅ ||
28 *°pekṣate*, mia correzione: *°kṣipati* EdṄ ||

yoginām api hi nāḍīcakrakaraṇabhāvanāsaṃvedanayuktyā niyama eva | asyedānīṃ trikārthasya yad uktaṃ « kulāt parataraṃ trikam » iti sarvottaram anuttaratvaṃ tan nirūpayati |

ADṚṢṬAMAṆḌALOPYEVAMYAḤKAŚCIDVETTITATTVATAḤ |
SASIDDHIBHĀGBHAVENNITYAṂSAYOGĪSACADĪKṢITAḤ || 18 ||

maṇḍalaṃ devatācakram apaśyann apy aprāptamelako 'pi caryāniśāṭanahaṭhādinā, maṇḍalāni śarīranāḍīcakrānucakrarūpāṇi yogābhyāsenāsākṣātkurvann api, triśūlābjādimaṇḍalam adṛṣṭvāpi | *nātra maṇḍa- 252
lādidīkṣopayogaḥ | evam eva kaścit paraśaktipātānugṛhīto vetti yaḥ « etajjñānam eva hi dīkṣā kānyātra dīkṣā », ata eva evaṃ jānan vibhunā bhairavabhaṭṭārakeṇa dīkṣitaḥ | ata eva svayaṃgṛhītamantraś cety etad etaddhṛdayātiriktamantraviṣayam | nahi ayaṃ mantro hṛdayamayatvāt, mantramaheśatanmaheśarupottīrṇatvād asya | pustakeṣv alekhyam evedaṃ hṛdayam iti paraśaktipātānugrahād eva etallābhas tattvata iti nirṇītam | tathā yaḥ kaścid iti jātivratacaryādinairapekṣyam | atra vedanam eva* hi pradhānam | sa siddhibhāg yogī « yogam ekatvam icchanti » 253
iti yataḥ | jñānadānamāyākṣapaṇalakṣaṇā ca tasyaiva dīkṣā | cakāro 'vadhāraṇe tac ca sarvato mantavyam | sa eva siddhibhāg yogī dīkṣitaḥ | siddhibhāg eva yogy eva dīkṣita eva saḥ | tad āha nityam iti |

ANENAJÑĀTAMĀTREṆAJÑĀYATESARVAŚAKTIBHIḤ |

sarvābhiḥ devatābhiḥ sarvaśaktibhiś ca sarvajñair asau jñāyate etaj jānann eva | tair api yat kiṃcit jñāyate tad anena jñatamātreṇa jñāyate iti prāgvat | sarvābhiḥ śaktibhir iti karaṇe tṛtīyā |
*tathā 254

ŚĀKINĪKULASĀMĀNYOBHAVEDYOGAṂVINĀPIHI || 19 ||

anena jñātamātreṇa yogam ābhyāsikaṃ mayīyadehapātāvāptata-

11 *etad etad°* Ṅ: *etad°* Ed ||

18 *tac ca* Ṅ: *tataś ca* Ed. || *mantavyam*, mia correzione: *mantavyaḥ* EdṄ. Dopo *mantavyam* seguo la lezione di KGṄ. La lezione accettata in Ed è diversa: *tad āha sa eva siddhibhāg yogī, sa eva dīkṣitaḥ nityam iti* ||

daikyarūpaṃ ca vināpi śākinīkulasya viśeṣaspandātmanaḥ sāmānyaspandarūpo 'kularūpaḥ śakticakreśvaro bhaved iti |

kiṃ ca

AVIDHIJÑOVIDHĀNAJÑOJĀYATEYAJANAṂPRATI || 20 ||

vidhiḥ kriyā jñā jñānam | tad yasya dvayaṃ nāsti sa paśuḥ, yathoktaṃ kiraṇāyām

« paśur nityo hy amūrto 'jño niṣkriyo nirguṇo 'prabhuḥ |
vyāpī māyodarāntaḥstho bhogopāyavicintakaḥ || »

iti | sa paśur apy anena jñātamātreṇa vidhānaṃ jñā ca yasya sa kartā jñātā ca viṣayasaṃgatika*raṇaṃ prati jāyate | yajanaṃ cāsyāpūrṇam 255 api pūrṇaṃ bhavatīti sarvamayatvād dhṛdayasya |

tathāhi

KĀLĀGNIMĀDITAḤKṚTVĀMĀYĀNTAMBRAHMADEHAGAṂ |
ŚIVOVIŚVĀDYANANTĀNTAḤPARAṂŚAKTITRAYAṂMATAM || 21 ||

kālāgner dharātattvādibhuvanāt māyātattvaṃ yāvad brahmaṇaḥ sakārasya dehe | viśvabhuvanād vidyātattvāder ārabhya yāvat śivo 'nāśritaśaktirūpo 'nantasyaukārasyāntaḥ | paraṃ visargātmakaṃ śaktitrayaṃ tac ca param | uktaṃ ca « sārṇena » ityādi ||

TADANTARVARTIYATKIṂCICCHUDDHAMĀRGEVYAVASHITAM |
*AṆURVIŚUDDHAMACIRĀDAIŚVARAṂJÑĀNAMAŚNUTE || 22 || 256

yat kiṃcid vastu vyavasthitaṃ vicitrāvasthaṃ tad dhṛdayabījāntarvarti śuddhaṃ bhavet | tad eva caiśvaraṃ jñānam aṇur aṇyate prāṇiti aṇati nadati parimitoccārāt mūrdhanyo bhagavatprabhāvād acirād eva prāpnoti |

*katham | 257

5 *jñā jñānam*, mia restituzione: *jñānam* EdṄ ||
10 °*saṃgati*°, mia restituzione: °*saṃgata*° Ed. mss. ||
17 *aukārasyāntaḥ*, mia correzione: *akārasyāntaḥ* Ed. mss. ||

TACCODAKAḤŚIVOJÑEYAḤSARVAJÑAḤPARAMEŚVARAḤ |
SARVAGONIRMALAḤSVACCHASTṚPTAḤSVĀYATANAḤŚUCIḤ || 23 ||

yas taccodako guruḥ sa śiva eva jñeyaḥ | śiva eva taccodakaḥ | sa cājñeyo jñātaiva | svāyatanaḥ svān ayān vijñānarūpān bhāvāṃs tanotīti | sarvaṃ caitad vistarato nirṇītam eva ||
*evaṃ vistaraśo 'bhidhāya tātparyeṇa nigamayati | 258

YATHĀNYAGRODHABĪJASTHAḤŚAKTIRŪPOMAHĀDRUMAḤ |
TATHĀHṚDAYABĪJASTHAṂJAGADETACCARĀCARAM || 24 ||
EVAṂYOVETTITATTVENATASYANIRVĀṆAGĀMINĪ |
DĪKṢĀBHAVATYASAṂDIGHĀTILĀJYĀHUTIVARJITĀ || 25 ||

ihāsat tāvan na kiṃcid ity uktam | viśvaṃ* ca viśvātmakam iti | 259
tataś ca yathā vaṭabīje tatsamucitenaiva vapuṣā aṅkuraviṭapapatraphalādi tiṣṭhatīty evaṃ viśvam idaṃ hṛdayāntaḥ | evaṃparijñānam evāsaṃdigdhā nirvāṇadīkṣā, yathoktam

« iyam evāmṛtaprāptir ayam evātmano grahaḥ |
iyaṃ nirvāṇadīkṣā ca śivasadbhāvadāyinī || »

iti | anyā api dīkṣā bhogān vitareyur api, etatparijñānam eva tu tattvato
dīkṣeti tata evātra sarvottaratvam, kulaśāstrebhyo 'pi ādhikyāt | yathā
hi tulāṅkeṣūrdhvam ūrdhvaṃ parimite 'pi unnatyavanatiyoge 'nantam
antaraṃ parimāṇasya bhavati,* evam ūrdhvordhvatattveṣu deśakālabho- 260
gasaṃvedanānām anantam evāntaram ity evam evādhikībhavet, ṣaṭtriṃśato 'pi adhikaṃ bhaved iti | yataś ca saṃvedanam eva dīkṣā tad evoktam etatsaṃvidanupraviṣṭau vīro vā yoginī vā nijaparasattāsatoditāmāyīyabāhyāntaḥkaraṇaraśmidevatādvādaśakacakreśvaraparabhairavabhaṭṭārakātmakanirṇītatattvāhaṃrūpānugṛhītau na kṛtadīkṣāv iti |

3 *jñeyaḥ*, omesso in Ṅ ||
4 *svāyatanaḥ*, omesso in Ṅ ||
23 *uktam etat*° Ed, ms. di Poona: *uktakrame tat*°, Ṅ || °*nupraviṣṭau*, mia restituzione: °*nupraviṣṭo* EdṄ ||
25 °*nugṛitau na*, mia restituzione: °*nugṛhītena* EdṄ || *kṛtadīkṣāv iti* Ṅ, ms. di Poona: *kṛtadīkṣādāv iti* Ed ||

evam anuttarapadam uttararūpāparityāgenaiva yathā bhavati tathā vyāsasamāsābhyāṃ bhūyasā nirṇītam | adhunā tv idaṃ vaktavyam | ucyate tāvat śāstreṣu

« manuṣyadeham āsthāya cchannās te parameśvarāḥ |
nirvīryam api ye hārdaṃ trikārthaṃ samupāsate || »

iti | tat katham asyopāsā | tathāpi cānuttarasattayātrāpi bhāvyam anuttaratvād eva | sā ca katham ity ākāṅkṣāṃ nirṇinīṣur granthāntaram avatārayati |

MURDHNIVAKTRECAHṚDAYEGUHYEMŪRTAUTATHAIVACA |
*NYĀSAṂKṚTVĀŚIKHĀṂBADDHVĀSAPTAVIṂŚATIMANTRITĀM || 26 || 261
EKAIKAṂTUDIŚĀṂBANDHAṂDAŚĀNĀMAPIYOJAYET |
TĀLATRAYAṂPURĀDATTVĀSAŚABDAṂVIGHNAŚĀNTAYE || 27 ||
ŚIKHĀSAṂKHYĀBHIJAPTENATOYENĀBHYUKṢAYETTATAḤ |
PUṢPĀDIKAṂKRAMĀTSARVAṂLIṄGEVĀSTHAṆḌILETHAVĀ || 28 ||
CATURDAŚĀBHIJAPTENAPUṢPEṆĀSANAKALPANĀ |
TATRASṚṢṬIṂYAJEDVĪRAḤPUNAREVĀSANAṂTATAḤ || 29 ||
SṚṢṬIṂTUSAṂPUṬĪKṚTYAPAŚCĀDYAJANAMĀRABHET |
*SARVATATTVASUSAṂPURNĀṂSARVĀBHARAṆABHŪṢITĀM || 30 || 262
YAJEDDEVĪṂMAHEŚĀNĪṂSAPTAVIṂŚATIMANTRITĀM |
TATAḤSUGANDHIPUṢPAISTUYATHĀŚAKTYĀSAMARCAYET || 31 ||
PŪJAYETPARAYĀBHAKTYĀĀTMĀNAṂCANIVEDAYET |
EVAṂYAJANAMĀKHYĀTAMAGNIKĀRYEPYAYAṂVIDHIḤ || 32 ||

mūrdhādīni bāhye tathocitarūpāṇi | vastutaḥ paraṃ brahmarūpābhihitapañcātmakavyomādidharaṇyantasatattveśānādisāracidunmeṣecchājñānakriyārūpāṇy eva, mantraliṅgāt, yathā mantrāḥ 1) īśānamūrdhne, 2) tatpuruṣavaktrāya, 3) aghorahṛdayāya, 4) vāmadevaguhyāya, 5) sadyojātamūrtaye *iti | tatraitatpañcakāvibhāgātmakam upakramopa- 263
saṃhārayoḥ rūpam iti dve, madhye ca prollasati vibhāgatve pañcānām ekaikaśaḥ pañcātmakatā iti pañcaviṃśatiḥ | atraiva mālinyādimantrā-

3 *śāstreṣu* Ṅ: *sarvaśāstreṣu* Ed ||
23 *bāhye tathocita*° Ṅ: *bāhyatayocita*° Ed, ugualmente possibile ||
28 *prollasati* EdṄ: *prollasita*° KG ||

ṇām anupraveśaḥ | tisraś ca devyāḥ pratyekam icchāditrayayogān
navātmatāṃ prāptāḥ punar api sṛṣṭisthitisaṃhṛtivaśāt traidham āpannā
iti saptaviṃśatisaṃsmṛtahṛdbījena śikhāyā evaṃrūpadharaṇyantapari-
kalpanasvātantryarūpāyāḥ paracidbuddhisparśaprāṇabrahmarandhra-
vāharūpair upacaryamāṇāyāḥ bandhanaṃ sarvāvibhāgasāraṃ tādāt-
myam | mūrdhādiṣu kevaleṣv api pratyekaṃ sarvāṇi vaktrādīni para-
sparaṃ viśeṣaṇāni | tac ca nirṇītam eva sarvasarvātmakatvanirṇayenaiva |
diśyamānā ghaṭādyā eva diśaḥ tāś ca svāpekṣayā daśaiva bhavanti |
tatrāpy etad eva bandhanam ātmasātkārātmakam | etac ca tālatrayeṇa |
tālā pratisthā viśrāntiḥ | tatra sakārādi hṛdayam eva | tāś ca* saśabdaṃ 264
madhyamāntam | śabdanaṃ hi śabdaḥ, tac ca madhyamaiva vaikha-
ryāḥ taccheṣātmakatvād ity uktaṃ bahuśaḥ | eṣā ca vighnānām abhe-
dātmany akhaṇḍite paramātmani khaṇḍanātmakasaṃkocasārabhedakal-
lolakalaṅkānāṃ śāntir abhedabhairavārṇavatādātmyam eva | yad āhuḥ
śrīsomānandapādāḥ

« asmadrūpasamāviṣṭaḥ svātmanātmanivāraṇe |
śivaḥ karotu nijayā namaḥ śaktyā tatātmane || » iti |

evam eva saptaviṃśatijaptaṃ toyam ity arghapātravidhiḥ | toyam atra
sarvam eva hṛdayaṃ dravātma, aniyantritatvād asaṃkocadānāc ca |
puṣpaṃ vyākhyātam | liṅgaṃ ca

« ... yatra līnaṃ carācaram | »

ity etad api nirṇītam eva | viśvātmani tattve āsikriyāyām adhikaraṇasya
kartuś cāsanasya svātantryāt kalpyamānasya svātantryeṇa kalpya*mā- 265
natvaṃ caturdaśena aukāreṇa, tasyaiva triśūlarūpatvād ity uktam eva |
sṛṣṭir ādikṣāntatādātmyamayaṃ hṛdayaṃ śaktir guhyam iti vīrat-
vam | ata eva āsanam api sarvaṃ tatraiva, ādhārādheyayoḥ paraspa-
raikarūpatvāt | yathoktam

9 °*sātkārātmakam* Ṅ: °*sākṣātkārātmakam* Ed ||
10 *tāś ca* Ṅ: *tac ca* Ed ||
17 *nijayā* G (così SDr, I, 1): *parayā* EdṄ ||
19 *hṛdayam* Ṅ: *hṛdaya*° Ed || *asaṃkocadānāc ca* EdṄ: *asaṃkocādhānāc ca* K ||
26 Il testo è qui forse lacunoso. Apparentemente manca la spiegazione di *vīratvam* ||

« sarvabhūtastham ātmānam ... | »

ityādi | saṃpuṭīkaraṇaṃ sṛṣṭer ādikṣāntāyāḥ pratyekaṃ sarvaśaś ca hṛdayabījena | paratattva evollāsāt saṃhārāc ca na cānavasthety uktam eva | sṛṣṭeś ca saṃpuṭīkaraṇam ubhayasaṃghaṭṭakṣobhānandarūpam | tadutthadravyopayogo 'pi | ktvā atra śabdapratītipaurvāparyamātre | sarvatattvaiḥ suṣṭhv abhedena samyag anapāyitayā pūrṇatvam | sarvatra ca paramāṇāv api yad ā samantāt bharaṇaṃ sarvātmīkaraṇam, sarvair vā ghaṭasukhatiryaṅnaraviriñciviṣṇurudramantrasadāśivādipramātṛrūpair avayavamānair ahamekarasāvayavitvaṃ nirṇītam eva | ata eva viśiṣṭākṛtyāyudhādidhyānam atra noktam, tasya nirmeyatvāt | ārurukṣur etāvattrikārthābhilā*ṣukaś ca katham ārohatu iti cet kasyāyam 266 arthibhāvaḥ | mā tarhi ārukṣat | siddhātantrādividhim eva tadāśayenaiva nirūpitataddhyānādisaṃkocam ālambatām | asaṃkocitānuttarapade hy anadhikṛta eva | eṣa eva sadodito yogaḥ | gandhapuṣpādi nirṇītam | yathāśabdaḥ sahārthe, tṛtīyā ca tatraivoktā | parayaiva hṛdayarūpayā pūjayet | katham | bhaktyā tādātmyānupraveśaprahvatātmanā | bhaktyā svayaṃkḷptena pūjyapūjakavibhāgena | pūjyo hi svayaṃ sṛjyate | sa paraṃ svatantracinmayatāparamārtha evānuttarasvātantryabalāt, na ghaṭādir iva jaḍa iti viśeṣo 'tra | tad uktaṃ śrīpratyabhijñāyām

« svātantryāmuktam ātmānaṃ svātantryād advayātmanaḥ |
prabhur īśādisaṃkalpair nirmāya vyavahārayet || »

iti | bhaktyā ca lakṣaṇayā | pūjanena paraṃ tattvaṃ lakṣyate | sarvakriyāsv evaṃrūpatāpratyabhijñānam, upāyatvāt, lipyakṣarasyeva māyīyavarṇavyutpattau tasyāpi ca varṇavīryānupraveśa iva | ātmānaṃ niveday*et, anyasya nivedyasyābhāvāt | evaṃ ca ātmānam eva niḥśeṣeṇa 267 niruttarapadaṃ vedayet | anuttarasattānusāreṇātra saṃbhāvanāyāṃ liṅ, satatam evaṃmayatvenaivāvasthiter iti hy uktam, upāsānusāreṇa tu niyogādāv api | evam ā samantāt sarvatra sadā yat khyātaṃ pāramārthikaśuddhaśivasvarūpaprathātmikā khyātir iti tad eva yajanam, para-

2 °*karaṇam*, mia restituzione: °*karaṇa*° EdṄ ||
7 *ca*, omesso in Ṅ ||
9 °*rasāvayavitvam* Ṅ: °*rasasāvayavitvam* Ed ||
10 *tasya nirmeyatvāt* Ed: *tasyānirmeyatvāt* Ṅ ||
29 *khyātir iti*, mia restituzione: *iti* omesso in EdṄ ||

bhairavasaṃviddevatāyāḥ pūjanāt tayā ca tādātmyasamyaggamanarūpatākaraṇāt sarvatra ca parimitātmīyātmarūpasvatvanivṛttyā paripūrṇacidghanaśivaśaktyātmakātmīyarūpaparasvatvāpādanātmakād dānāc ca | etad eva agnikāryaṃ sarvavāsanābījānāṃ sarvapadārthendhanagrāsalāmpaṭyajājvalyamāne śivasaṃghaṭṭakṣobhakṣubhitaparaśaktyaraṇisatatasamuditaparabhairavamahāmahasi sarvābhiṣvaṅgarūpamahāsnehājyaprājyapratāpe havanād antardāhāt | ayam eva agnikārye vidhir dīkṣāparyanto 'pi, nānyaḥ pṛthak kaścid iti tātparyam |

*svasvarūpaparijñānaṃ mantro 'yaṃ pāramārthikaḥ | 268
dīkṣeyam eṣa yāgaś ca kriyeyam apy anuttaraḥ ||

ata eva prāg evoktaṃ yathānyatra mantropāsādikriyā uttareṇa jñānagranthenottīryate naivam iheti | yad uktam « uttarasyāpyanuttaram » iti sūtre tad evaitadantena granthena nirvyūḍhaṃ hṛdayasyaiva yāgadīksākriyārūpatvāt tasya cānuttaratvāt | śrīsomānandapādais tu sruksruvasaṃskārādi sarvaṃsahatvapratipādanenāpy akhaṇḍitatvābhiprāyeṇa nirūpitam | evamādāv aṅgahṛdbhedadhūlibhedādy api tadrūpaṃ yujyate na kiṃcid atra nāpy upapadyate nāpy asti nāpy adharaśāstrapātitvena tadupajīvakatvam iti nirṇītaprāyam eva |

*kim evamupāsāyāṃ bhavatīty avatarati | 269

KṚTAPŪJĀVIDHIḤSAMYAKSMARANBĪJAMPRASIDDHYATI |

evam anavaratam vyavahāreṣv api bījaṃ smarann eva smaraṇād eva kṛtapūjāvidhiḥ prakarṣeṇānyakulaśāstrādiśaivavaiṣṇavāntaśāstrātirekeṇaiva bhagavadbhairavabhaṭṭārakarūpasamāviṣṭaḥ nijaparasaṃviccamatkāravaśavinirmitabhāvakrīḍāḍambaro jīvanmukta eva prathamoktanayena bhavati ity anubhava evāyam āvartate na tv anyat kiṃcid iti smaraṇam uktam | śrīmataśāstreṣv evam eva | upāsakas tv ananupraviṣṭavīryasattāsārahṛdayo 'pi kramapūjāmāhātmyād bījaṃ saṃyak smaran prāptahṛdayākhyatattvamantravīryaḥ prakarṣeṇa siddhyati kra-

10 *yāgaś ca kriyeyam apy anuttaraḥ*, mia restituzione: *yogaś ca kriyāyām apy anuttaraḥ* EdṄ etc. Vedi la nota alla trad. ||
16 °*hṛdbheda*° Ed: °*hṛdbhede* Ṅ || *tadrūpaṃ yujyate* Ed: *tat tūpayujyate* Ṅ, ms. di Poona, etc., forse meglio ||
24 °*vinirmita*° Ṅ: °*nirmita*° Ed ||

mapūjāmāhātmyād eva | tāratamyātiśayāt svayaṃ vā prasannaguru-
bhaṭṭārakavadana*kamalād vā mantravīryaṃ hṛdayātmakam āsādayati 270
jīvanmuktaś ca bhavatīti yāvat | atra dvāraparivāragurupūjanaṃ gu-
ṇaṃ khaṇḍanāṃ vā na vahati tata eva bhaṭṭapādaiḥ nyarūpi | atra tu
kulapārvāṇi pavitraṃ ceti samyaktvaṃ pūjāvidheḥ |

yatrāntar akhilaṃ bhāti yac ca sarvatra bhāsate |
sphurattaiva hi sā hy ekā hṛdayaṃ paramaṃ budhā || 1 ||
*rāsabhī vaḍavā vāpi svaṃ jagaj janmadhāma yat | 271
samakālaṃ vikāsyaiva saṃkocya hṛdi hṛṣyati || 2 ||
tathobhayamahānandasauṣumnahṛdayāntare |
spandamānam upāsīta hṛdayaṃ sṛṣṭilakṣaṇam || 3 ||
dhyāyan smaran pravimṛśan kurvan vā yatra kutracit |
viśrāntim eti yasmāc ca prollased dhṛdayaṃ tu tat || 4 ||
tad ekam eva yatraitaj jñānaṃ vaikalpikaṃ param |
tattvāni bhuvanābhogāḥ śivādipaśumātaraḥ || 5 ||
svaṃ svaṃ vicitram evāntaḥsvarūpaṃ pāramārthikam |
citrīkurvanta eṣanti tāṃ citraṃ saṃvidaṃ parām || 6 ||
*daśādravyakriyāsthānajñānādiṣv api sarvaśaḥ | 272
aśaṅkayaiva saṃkrāmaḥ pūjāsya satatoditā || 7 ||
kramapūjanamātraṃ ca kulaparvapavitrakaiḥ |
sahātra pūjane proktaṃ samyaktvaṃ trikaśāsane || 8 ||

yathoktam

« dravāṇām iva śārīraṃ varṇānāṃ sṛṣṭibījakaṃ |
śāsanānāṃ trikaṃ śāstraṃ mokṣāṇāṃ bhairavī sthitiḥ ||
upāsāyāḥ samāpattir vratānāṃ vīravṛttitā |
tathaiva parvamadhye tu kulaparvāṇi śāsane ||
sarveṣāṃ cāpi yāgānāṃ pūraṇāya pavitrakam |
pavitrakaṃ na kurvanti catus trir dviḥ sakṛt tu ye ||
kulaparva na jānanti teṣāṃ vīryaṃ na rohati | »

2 *hṛdayātmakam* EdṄ: *hṛdayāṅgamam* K ||
13 *prollased* Ed: *prollasad°* Ṅ || 16 ....
16 *vicitram evāntaḥ* mia correzione: *vicitraṃ vindantaḥ* Ed. Mss ||
17 *eṣanti,* mia correzione: *eva yānti* Ed: *eṣayanti* KGṄ. Vedi Addenda.
19 *saṃkrāmaḥ* Ed: *saṃgrāmaḥ* Ṅ ||
23 *dravāṇām* Ed: *dravyāṇām* Ṅ ||

iti |

[...]

evam anuttarasvarūpaṃ vistarato nirṇītam, yatra bhāvanādyana- 273
vakāśaḥ | prasaṃkhyānamātram eva dṛḍhacamatkāra*lakṣaṇahṛdayaṅgamatātmakapratipattidārḍhyaparyantam | yatropāyadhaureyadhārādharan nidhatte siddhiprepsuṣu tu yogo vaktavyaḥ | svātantryānīyamānāsv api dṛṣṭayogasiddhiṣu laukikaprasiddhiniyatyuttaratve 'pi pārameśavyavasthārūpaniyatyanatikramāt, yaduktaṃ śivadṛṣṭau

« tathāpi citrakarmārtham upāyo vācya ādarāt | »

iti | tatrāpi cānuttararūpasya nāsti khaṇḍanā kācit, dṛṣṭasiddhīpsāyatnasevātadāptitatphalaviśrāntyāder api paraikamayatvāt, kintu jīvanmuktāpekṣayā mandaśaktipāto 'sāv ucyeta apūrṇaprāyatvāt |

taṃ yogamārgaṃ nirūpayituṃ granthaśeṣo 'vatarati |

ĀDYANTARAHITAṂBĪJAṂVIKASATTITHIMADHYAGAM |
HṚTPADMĀNTARGATAṂDHYĀYETSOMĀṂŚAṂNITYAMABHYASYET || 33 ||

*etad eva hṛdayabījaṃ dīpakābhāvād gamāgamaśūnyatvāt satatodi- 274
tatvāc cānādyantam | tad eva vikasat paripūrṇatvaṃ yātam | tithīnaṃ madhyagaṃ hṛdayatvāt | tad eva saṃkocavikāsadharmopacaritapadmabhāve kande guhye hṛdaiva dhyāyet | kiṃ cāsya dhyānam āha | somāṃśaṃ ṣoḍaśakalātmakaṃ kesararūpam abhitaḥ samantād asyet kṣipet paripūrṇacandrasyāsya hṛtkārṇikāniveśikalayā svasvadvādaśāntagam | puṣpādyudayasthānād āhṛtāmṛtasparśaḥ prodyannādānusāracumbikālakṣaṇakākacañcupuṭamudrāmudritaḥ punas tadupasṛtaśiśirāmṛtarasāsvādavikasvarahārdasomaprasarannādanirmathithasudhāpānapūritacandramāḥ punaḥ sūryakalodayamayo'nackasakāramātraviś-

1 *iti*, mia integrazione ||

5 *dhārādharan* (o anche *dhārādharān*) *nidhatte*, mia restituzione: *dhārādharāṇi dhatte* Ed. mss. ||

10 °*yatnasevā*° Ṅ Poona: *yatnasyeva* Ed, ugualmente possibile ||

18 Il ms. di Poona legge *hṛdy eva* ||

20 *kesararupam* Ṅ Poona, etc.: *somarūpam* Ed ||

21 °*niveśikalātayā*, mia restituzione: °*niveśikalayā* Ed.: *niveśkatayā* Ṅ ||

22 °*dvādaśāntaga*°, senza daṇḍa ed anusvāra, Ed.: °*dvādaśāntaka*° Ṅ || °*mṛtasparśaḥ* Ed: °*mṛtasasparśaḥ* Ṅ ||

23 *tadupasṛta*° (o *tatprasṛta*°), mia correzione: *tadapasṛta*° EdṄ ||

rānto romāñcastobhotpatanabāṣpakampastambhādyanugṛhītadeho 'bhyāsaṃ kuryād iti bhaṭṭadhaneśvaraśarmā |

ādyantarahitaṃ sakāramātraṃ ṣoḍaśākārādititthirahitaṃ kalāgrāsakrameṇa hṛdaye 'ntar nikṣipet nālikājalākarṣaṇavat | 275
calanaka*mpanaspandanasamāviṣṭamūlādhāratrikonabhadrakandahṛnmukhamudrāsu yugapad eva vilambitamadhyadrutataratadatiśayādidhārāprāptivaśagalitasūryasomakalājālagrāse ādyantarahitaṃ kṛtvā |

ādyantābhyām etadbījaṃ mātṛkāpekṣayā aukārasakārābhyāṃ rahitaṃ viśleṣaṇayuktilabdhavīryaparicayaṃ dhruvaṃ visargātmakaṃ vikasatāṃ pañcadaśānāṃ tithīnāṃ yan madhyaṃ tithirahitam eva grastakālaṃ ṣoḍaśaṃ tato 'pi gacchati yat « saptadaśī kalā » ity uktam |

somasya soḍaśātmakam āmṛtam aṃśaṃ hṛtkamale dhyāyet | tad eva nityam abhyasyed ity asmadguravaḥ | tathāhi sahomayā bhagavatyā saṃghaṭṭātmakasamāpattikṣobheṇa tattvanirmathanātmanā vartate iti somo bhaṭṭārakaḥ | tasya samagrabhavabhāvāvayavinaḥ paripūrṇāhamātmano 'ṃśo nīlasukhādiḥ | tad evam abhyasyati svasvarūpāvartanasṛṣṭisaṃhārāvartacakrākṣamālikayā punaḥ punar āvartayatīti yat satyaṃ bhāvyate sa eva eṣa satatodito hṛdayajapaḥ | saṃbhāvanāyāṃ liṅ |

*anye tu hṛtsthānād dvādaśāntāntaṃ yaś cāraḥ ṣaṭtriṃśadaṅgu- 276
laḥ tatra sūryarūpatayollāsya bahir ardhatuṭimātraṃ viśramya avināśy amṛtākhyavisargarūpasomakalodaye sapādāṅguladvitayamātrāyāṃ tuṭau tuṭau pratyekaṃ candrakalāparipūraṇe pañcadaśyāṃ tuṭau pūrṇāyāṃ hṛtpadme pūrṇaś ca bhavati | ardhatuṭimātraṃ ca tatrāpi viśrāntiḥ | evaṃ ṣoḍaśatuṭyātmā ṣaṭtriṃśadaṅgulaś cāro bhavati ity avasthāyām ādyantarahitam anastamitatvāt vikasatsu dvitīyādiṣv antargataṃ somāṃśaṃ visargarūpaṃ hṛtpadmamadhye viśliṣya saptadaśātmakaṃ pariśīlanena dhyāyan kalāgrāsābhyāsaṃ kuryād ityādi samādiśan | sarvaṃ caitad yuktam eva mantavyam | atra cāvṛttyānantaṃ vyākhyānaṃ sūtratvād upapannam eva yata uktam « anantārthasūtraṇāt sūtram » iti | « triṃśikā cānuttarasūtram » iti guravaḥ | evaṃ pūrveṣv api ślokasūtreṣu |

16 *svasvarūpa°* Ed: *svarūpa°* Ṅ ||
18 *eva*, omesso in Ṅ ||
19 *dvādāśāntāntam* Ṅ: *dvādaśāntam*, ugualmente possibile Ed ||

*kim ittham abhyāse sati bhavatīty āha 277

YĀNYĀNKĀMAYATEKĀMĀMSTĀMSTĀÑCHĪGHRAMAVĀPNUYĀT |
ASMĀTPRATYAKṢATĀMETISARVAJÑATVAMNASAMŚAYAḤ || 34 ||

evamabhyāsāt yad yat kāmayate tat tad acirād eva tathāvidhasarvamayahṛdayavīryasamucchalitecchāprasarāvaṣṭambhaviśesabalodyogasaṃrambhasotsāhaḥ punaḥ punas tatsthitirūḍhirūpābhyāsāt prāpnoti | kiṃ bahunā | sarvajñatvaṃ parabhairavātmakatvam anenaiva deheneti sarvam uktvopasaṃhriyate | paryante hi prasarasyopasaṃhāre viśrāntirūpākulasattāsādane bhairavatā ity uktam asakṛt |

so 'yam upasaṃhāragranthaḥ

EVAMMANTRAPHALĀVĀPTIRITYETADRUDRAYĀMALAM |
*ETADABHYĀSATAḤSIDDHIḤSARVAJÑATVAMAVĀPYATE || 35 || 278

mantrāṇāṃ śāstrāntarīyāṇāṃ varṇānāṃ ca phalam evam avāpyate nānyathā | iti samāptau | rudrasya rudrāyāś ca yad yāmalaṃ saṃghaṭṭaḥ nirvibhāgapraśnottararūpasvarūpāmarśanaprasarād ārabhya yāvad bahir anantāpariganaṇīyasṛṣṭisaṃhāraśatabhāsanaṃ yatrāntaḥ, tad etad akulopasaṃhṛtam eveti prasaṃkhyānanigamanam | « etadabhyāsāt sarvajñatvam » iti yogaphalanigamanam | satatoditaṃ hy etat sarvasyeti śivam |

itthaṃ prapannajanatoddharaṇapravṛtta-
śrīmanmaheśvarapadāmbujacañcurīkaḥ |
vṛttiṃ vyadhāt trikarahasyavimarśagarbhāṃ
kāśmīrikāc cukhalakād adhigamya janma || 1 ||
etāvad etad iti kas tulayet prasahya
śrīśāṃbhavaṃ matam anargalitāś ca vācaḥ |
etat tu tāvad akhilātmani bhāti yan me 279
bhātaṃ tato 'tra sudhiyo na parāṅmukhāḥ syuḥ || 2 ||
ajñasya saṃśayaviparyayabhāgino vā
jñānaṃ prakamparahitaṃ prakaroti samyak |
rūḍhasya niścayavato hṛdayapratiṣṭhāṃ
saṃvādinīṃ prakurute kṛtir īdṛśīyam || 3 ||

etāvadartharasasaṃkalanādhirūḍho
dhārādhirūḍhahṛdayo vimṛśed ato 'pi |
yady uttaraṃ tad api naiva saheta nedaṃ
sopānam etad amalaṃ padam ārurukṣoḥ || 4 ||
kaśmīreṣu yaśaskarasya nṛpater āsīd amātyāgraṇīḥ
śrīmān vallabha ity udāhṛtatanur yaḥ prāgryajanmā dvijaḥ |
tasya svāṅgabhavaḥ prasiddhipadavīpātraṃ samagrair guṇaiḥ
śrīśauriḥ śiśucandracūḍacaraṇadhyānaikaratnākaraḥ || 5 ||
śīlasyāyatanaṃ parasya yaśaso jṛmbhāspadaṃ narmabhūr
vātsalyasya samagralokakaruṇādharmasya janmasthitiḥ |
śrīmadvatsalikābhidhā sahacarī tasyaiva bhaktyullasat-
prodriktāntaravṛtti śaṅkaranutau yasyā mano jṛmbhate || 6 ||
tasyaivātmabhavo vibhāvitajagatsargasthitiḥ śaṅkara-
dhyānārcāparicintanaikarasikaḥ karṇābhidhāno dvijaḥ | 280
yo bālye 'py atha yauvane 'pi viṣayāsaktiṃ vihāya sthirām
enāṃ āśrayate vimarśapadavīṃ saṃsāranirmūlinīm || 7 ||
bhrātā mamaiva śivaśāsanarūḍhacittaḥ
prepsuḥ parātmani manorathaguptanāmā |
yaḥ śāstratantram akhilaṃ pravivektukāmaḥ
prāptuṃ paraṃ śivapadaṃ bhavabhedanāya || 8 ||
śivaśāstraikarasikaḥ padavākyapramāṇavit |
rāmadevābhidhānaś ca bhūṣitottamajanmakaḥ || 9 ||
etatpriyahitakaraṇa-
prarūḍhahṛdayena yanmayā racitam |
mārgapradarśanaṃ tat
sarvasya śivāptaye bhūyāt || 10 ||
antarvedyām atriguptābhidhānaḥ
prāpyotpattiṃ prāviśat prāgryajanmā |
śrīkāśmīrāṃś candracūḍāvatāvair
niḥsaṃkhyākaiḥ pāvitopāntabhāgān || 11 ||
tasyānvavāye mahati prasūtād
varāhaguptāt pratilabdhajanmā |

1 °*dhirūḍho*, mia correzione: °*dhirūḍha*° EdŇ ||

saṃsāravṛttāntaparāṅmukho yaḥ
śivaikacittaś cukhalābhidhānaḥ || 12 || 281
tasmād vivecitasamastapadārthajātāl
labdhvāpi dehapadavīṃ parameśapūtām |
prāptābhayo 'bhinavaguptapadābhidhānaḥ
prāveśayat trikasatattvam idaṃ nigūḍham || 13 ||

ye tāvat pravivekavandhyahṛdayās tebhyaḥ praṇāmo varaḥ
ke 'py anye praviviñcate na ca gatāḥ pāraṃ dhig etāñ jaḍān |
yas tv anyaḥ pravimarśasārapadavīsaṃbhāvanāsusthito
lakṣaiko 'pi sa kaścid eva saphalīkurvīta yatnaṃ mama || 14 ||
svātmānāṃ pravivektum apy alasatāṃ ye bibhrati prārthanā
tān praty ātmakadarthanān na parataḥ kiṃcit phalaṃ soṣyate |
viśvasyāsya viviktaye sthiradhiyo ye saṃrabhante punaḥ
tān abhyarthayituṃ mayaiṣa vihito mūrdhnā praṇāmādaraḥ || 15 ||
bhrāmyanto bhramayanti mandadhiṣaṇās te jantucakraṃ jaḍaṃ
svātmīkṛtya guṇābhidhānavaśato baddhvā dṛḍhaṃ bandhanaiḥ |
dṛṣṭvetthaṃ gurubhāravāhavidhaye yātānuyātān paśūn
tatpāśapravikartanāya ghaṭitaṃ jñānatriśūlaṃ mayā || 16 ||

bahubhir api so 'ham eva
bhramitas tattvopadeśakaṃmanyaiḥ |
tattvam iti varṇayugam api
yeṣāṃ rasanā na pasparśa || 17 ||
parameśvaraḥ prapanna-
proddharaṇakṛpāprayuktaguruhṛdayaḥ |
śrīmān devaḥ śaṃbhur 282
māṃ iyati niyuktavāṃs tattve || 18 ||
tattattvanirmalasthiti
vibhāgihṛdaye svayaṃ praviṣṭam iva |
śrīsomānandamataṃ
vimṛśya mayā nibaddham idam || 19 ||

haṃho hṛccakracārapravicaraṇalasannirbharānandapūrṇā
devyo 'smatpāśakoṭipravighaṭanapaṭujñānaśūlordhvadhārāḥ |

31 °*pravicaraṇa*°, mia restituzione: °*praviracana*° EdṄ ||

cetovākkāyam etad vigatabhavabhayotpatti yuṣmāsu samyak
protaṃ yat tena mahyaṃ vrajata kila hṛdi drāk prasādaṃ prasahya
|| 20 ||

vyākhyādikarmaparipāṭipade niyukto
yuṣmābhir asmi gurubhāvam anupraviśya |
vākcittacāpalam idaṃ mama tena devyās
taccakracāracaturasthitayaḥ kṣamadhvam || 21 ||

* * *

samāptam idaṃ paratriṃśikātattvavivaraṇam

śatair ekonaviṃśatyā triṃśikeyaṃ vivecitā /
sarveṣu trikaśāstreṣu granthīr nirdalayiṣyati //

kṛtir abhinavaguptasya

7 °*cāracatura*°, mia correzione: °*cārucatura*° EdṄ ||

NOTE COMPLEMENTARI

P. 39, nota 66.

La natura delle *khecarī*, etc., connesse colla scuola del Krama, è stata ripetutamente descritta da Kṣemarāja e solo di sfuggita toccata da Abhinavagupta nelle opere sue fino a noi pervenute. Tra esse, ricordo qui la *Paryantapañcāśikā*, dove egli dice come lo yoghin « Deve immergere, sprofondando, le cose insenzienti dentro Vyomeśvarī, cioè la coscienza di sè (paragonabile ad) un grande lago, piena dei flussi (*vāha*) delle quattro correnti di *khecarī*, etc. » (verso 23). Il termine *vāha*, come osserva V. Raghavan, « is a technical concept of the school ». Vyomeśvarī sta qui per Vāmavyomesvarī (vedi la *Mahārthamañjarī*, p. 89) o più brevemente Vāmesvarī, la coscienza o potenza suprema come trascendente ed immanente insieme a queste quattro categorie di potenze. Nel presente commento, Vāmeśvarī (o Vyomavāmeśvarī) è sostituita da Khecarī *tout court* e le quattro specie di potenze, espressioni di essa, sono chiamate *vyomeśvarī*, *dikcarī*, *gocarī* e *bhūcarī*.

Queste potenze sono state descritte da Kṣemarāja, con parole simili, in tre sue opere, cioè lo *Spandasandoha* (pp. 20–22), lo *Spandakārikānirṇaya* (I, 20, commento) e il *Pratyabhijñāhṛdayam* (12, commento). La descrizione più esauriente, che qui do tradotta, è quella dello *Spandasandoha*.

« Si spiegano qui le ruote, interne ed esterne, delle khecarī, gocarī, dikcarī e bhūcarī, presiedute dalla venerabile Vāmeśvarī. A questo proposito *, le potenze Vāmā son quelle che vomitano (*vam-*) il tutto, costituito di differenziazione e non differenziazione, proclamano ad alta voce (gṛ-, *gṛṇāti*) che esso è essenziato di non differenziazione [1], lo emettono (gṛ-, *girati*) come essenziato di differenziazione, e, naturato com'è di differenziazione non differenziazione, lo rendono essenziato di differenziazione. Esse (inoltre) son così chiamate perché, nel loro comportamento, contrarie all'esistenza fenomenica (*saṃsāra*) [2]. La Signora unica di esse è la Beata;

e perché presieduta da essa, la ruota delle Vāmā è chiamata anche col nome di ruota della Signora delle Vāmā.

Le *khecarī* son quelle potenze che vagano nell'etere, cioè nel cielo della coscienza, e, come tali, appartengono al piano del soggetto conoscente. Mentre, per coloro che son stati purificati da una caduta della potenza suprema, determinano un'effusione di beatitudine coscienziale, e son fonte, per lui, in quanto non misurate dal tempo, di non differenziazione, di onnipotenza, di onniconoscenza, di pienezza, di onnipervasività, e, in breve, del dischiudersi della sua propria natura; per coloro invece che sono offuscati da māyā, somministrano uno stato di non beatitudine, e son fonte di legame, in forma di tempo, di forza, di sapienza impura, di attaccamento e di necessità.

Le *gocarī* son quelle potenze che vagano nei piani della psiche, del senso dell'io e della mente, essenziati di discorso interiore. Il termine *gauḥ* significa infatti parola, e, come tale, allude ai detti piani. Se, per coloro che son stati oggetto di una caduta di potenza, esse incrementano una pura determinazione, una pura presunzione ed una pura immaginazione [3], nei riguardi degli altri fanno giusto il contrario.

Le *dikcarī* son quelle potenze che vagano nelle dieci regioni dello spazio, cioè a dire nei piani dei sensi esterni ed interni. Anch'esse, per coloro che sono stati favoriti (da una caduta di potenza), son fonte della percezione della dualità; per gli altri, invece, fomentano la visione della dualità.

Le *bhūcarī* son quelle potenze che vagano nella terra, cioè a dire nel piano del conoscibile, costituito dai cinque elementi sottili colore etc. Esse son immerse nella terra, e, così ispessitesi, han preso la sua natura. Mentre, per coloro che son risvegliati, risplendono con un corpo essenziato della luce della coscienza, per gli altri hanno una funzione, da ogni punto di vista (offuscatrice e) limitante.

Tali, in breve, le quattro ruote interne delle *khecarī*, *gocarī*, *dikcarī* e *bhūcarī* – promananti dalla potenza Vāmesvarī; esse, come causa di una luce suprema, suprema–infima ed infima, son chiamate (anche) coi convenienti nomi di Aghora, Ghora e Ghoratara. In unione con esse sono i rispettivi gruppi di eroi [4]. Nel *Mālinīvijaya* (III, 33–31) così infatti si legge: " Le potenze che, abbracciato le particole di Rudra, le fan cadere sempre più in basso, tutte prese dalla realtà oggettiva, sono le cosiddette ' terribilissime ', espressioni della potenza infima. Le potenze che generano, come prima, attaccamento ad azioni e frutti di ordine misto, ostacolatrici della via della liberazione, sono le potenze ' terribili ', espressioni della Suprema–Infima. Le potenze che dispensano, come prima, lo splendore di

Śiva alle creature, son chiamate dagli intendenti col nome di ' Non terribili ', espressioni della potenza Suprema ".

Ma le ruote delle *khecarī*, delle *dikcarī*, delle *gocarī* e delle *bhūcarī* sono anche esterne. Le *khecarī*, a questo proposito, son quelle potenze che, prive di corpo, vagano nell'etere. Colui che nasce da un'unione soprassieduta dalla loro volontà senza più, è dotato di una sapienza pura in pieno risveglio ed è un figlio delle *yoginī* [5], ché, com'è stato detto nel *Tantrāloka* XXIX, 43, 44): " Secondo il *Kālīkulatantra*, vi son poi altri maestri e mogli di maestri che, senza un corpo definito, si divertono, inavvertiti, con questo o quel corpo, non appena si risvegli in loro il desiderio. In chi nasce da tale unione rifulge il Kula " [6].

Le *gocarī* son quelle potenze che godono a tirare a sè l'essenza vitale, il cuore degli animali, cui si allude col termine di *gauḥ*, e in base a questo processo, somministranto varie perfezioni, che interessano sia noi stessi sia gli animalı, di cui esse tirano a sè la vita, cominciando da quelli di una nascita a quelli di sette nascite [7].

Le *dikcarī* son quelle potenze che vagano dappertutto, come una ruota in movimento e somministrano perfezione inferiori e superiori.

Le *bhūcarī* son quelle potenze che, per la propria natura, così come accade dello zafferano, della palma da cocco, ecc., nascono e appartengono ad un certo posto soltanto - così come, nei riguardi dello zafferano, la terra gialla [8] e via dicendo. Esse provengono dalle parti di varie divinità, differenziatesi in più modi, secondo pienezza, non pienezza, etc. ».

* Leggo *tatra* o *yā atra* per l'insostenibile *yatra*.

1 Leggo *abhedasāram* per *bhedasāram*.

2 Vedi *TA*, XV, 278b-283a.

3 Le funzioni specifiche della *buddhi*, dell'*ahaṃkāra* e del *manaḥ*.

4 Cioè, i soggetti possessivi di potenza, di cui appunto le potenze son varia espressione.

5 Vedi *TA*, I, 1, nota.

6 Il testo, qui corrotto, è restituito a giusta lezione nell'ed. del *TA*, q.v.

7 Gli animali di sette nascite son quelli che per sette nascite son stati sacrificati agli dèi. Vedi *TA*, XVI, 63-64 e il *NT*, XX, passim.

8 I cosiddetti Karewa, dove nasce lo zafferano, tipici della valle di Srinagar.

P. 49, nota 92.

« Ma (dirà qui alcuno) nel momento del dolore c'è solo la nozione dell'io, non c'è diletto, il quale consiste in una gustazione. Ma chi dice che non c'è? Infatti, anche chi prova dolore, riposa tuttavia interiormente, sennonché, chi desidera cose esteriori e vede che per lui sono ormai perdute, non si cura di questo riposo interiore, e, anzi, neppure sa che esiste. Grazie però a speciali insegnamenti, dissipatasi māyā e non curandosi di tale realtà esteriore, ecco che questo riposo prende a manifestarsi, chè, com'è stato detto: " poiché Śiva risplende anche nel dolore ... ", etc. » (*IPVV*, II, 181).

P. 63, nota 124.

Quest'etimologia si basa sul *VBh*, 130: *bhriyāt sarvaṃ ravayati sarvado vyāpako 'khile*. Essa è menzionata anche nel *TA*, I, 96: « (Il nome di Bhairava si deve a questo, che Egli porta il tutto ed è da esso portato, empiendolo e sorreggendolo da un lato e parlandolo, cioè pensandolo dall'altro ». Vedi anche l'*IPVV*, II, 214. L'idea che in Bhairava sia presente il tema *bhṛ-* è contestata dai più moderni commentatori del *VBh* (Śivopadhyāya, Ānanda), che, arbitrariamente, leggono nella stanza citata *bhayā* o *bhiyā* al posto di *bhriyāt*.

P. 69, nota 132.

Questa stessa stanza è citata anche nella *IPVV*, II, p. 178, in un simile contesto. La discussione (ibid. pp. 177–78) è interessante e la traduco qui per intero, coll'avvertenza, che per i riferimenti all'esperienza estetica (*rasa*, etc.) il lettore è pregato di consultare il mio volume già citato, *The Aesthetic Experiente according to Abhinavagupta*, passim.

« La beatitudine (*ānanda*) è detta essere l'illuminazione – illuminazione dotata e pervasa di pensiero – del nostro proprio essere, del nostro proprio sè in tutta la sua pienezza. Prendiamo, p.es., il caso di un affamato. Costui riposa in un'iità limitata, individua, non piena, inquinata dalla contrazione (*saṃkoca*) del corpo, etc., il quale è vuoto (di cibo). La mente dell'affamato è, di conseguenza, preda del desiderio di cibo, che è una cosa esterna, da lui separata, e, come tale, il pensiero del sè non può in lui affermarsi

in tutta la sua compattezza. Tale la ragione perché sta lì infelice, privo di beatitudine. La beatitudine, abbiamo visto, consiste nel pensiero del sè, e, stando così le cose, quando costui mangia e si riempie la pancia di cibo, ecco che la sua non pienezza, dovuta al prevalere di detta vacuità, vien meno. In forma di impressioni latenti (*saṃskāra*) restano però nel suo pensiero altri desideri, come di essere abbracciato da una donna, etc., chè, come ha detto il maestro Patañjali: ' Il fatto che Caitra sia innamorato di una donna, non implica che sia disamorato delle altre ', etc. A causa di queste impressioni latenti, questa beatitudine è non piena, non è la beatitudine suprema. Questa beatitudine sua, in ogni sua forma, è una beatitudine volgare (*saṃsārika*). ' Pur nel possesso, egli è pauroso della separazione futura ... ' ' Un oggetto dei sensi genera il desiderio di altri oggetti, e, così facendo, come può essere fonte di felicità? ' In base a questo principio, egli non fa suo, con tutto il suo essere, questo stato di interruzione dei desideri di cose separate, e quindi, da questo punto di vista, è non pieno. Quanto a questa particella di beatitudine, ciò che la determina è però pur sempre il pensiero del proprio sè, e, in questo senso appunto è stato detto dal venerabile Nārāyaṇa (*StC*, 61): ' Io m'inchino a quel Dio, oceano di beatitudine, di cui tutte le beatitudini che son nell'universo son nulla più che le gocce '.

Taluni così davanti ad un buon cibo, dolce, etc., non si comportano da ingordi, ma riposando nel soggetto conoscente, pensano ' questo è così ' dando quindi, nel loro pensiero, più peso alla parte che concerne il soggetto conoscente. Di costoro si dice giustamente che ' gustano ' (*bhuñjāna*). Non solo. Quando, superato completamente ogni movimento estraneo, davanti ai vari sentimenti estetici (*rasa*), come l'erotico, etc. descritti in un dramma o poema, noi proviamo un godimento (*sukham*), che, eliminato ogni possibile ostacolo, come desiderio di guadagno, etc., è diverso dal godimento proveniente dagli oggetti dei sensi, allora, proprio perché privo di ostacoli, questo godimento prende il nome di gustazione (*rasanā*), delibazione (*carvaṇā*), lisi (*nirvṛti*), percezione estetica (*pratīti*), riposo nella soggettività. Tale la ragione per cui si parla dell'esser dotati di cuore (*sahṛdayatā*: vedi sopra, p. 49). Questa espressione si deve sia al cuore, che, caratterizzato di pensiero, in essa predomina, sia al fatto che la parte luce, riposata nel conoscibile, pur sussistendo, è come dimenticata. I sentimenti così goduti, che diventano, cioè, oggetto di tale gustazione (*rasanā*) si trasformano nei nove *rasa*. Tutto ciò è stato da me diffusamente spiegato nel mio commento al *Naṭyaśāstra*, l'*Abhinavabhāratī*, e, chi fosse vago di saperne di più, può consultare quest'opera.

... Il pensiero (parāmarśa), tutto denso di gustazione del nostro proprio sè, nella sua libertà, nella sua realtà non metaforica, come inseparato dalla natura della coscienza, questo e non altro è, perciò, la suprema beatitudine, chiamata lisi, *camatkāra* ... Nel gusto di una cosa dolce c'è però lo schermo del contatto con un oggetto esteriore. In una poesia, in un dramma, etc., questo schermo è si assente, ma permane pur sempre un certo contatto coll'impressione latente di questo schermo. Anche in tali esperienze, però coloro il cui cuore è ben attento a far sparire questo schermo così insorgente, ottengono la beatitudine suprema, chè, com'è stato detto (*Vbh* 72): ' In virtù della manifestazione delle beatitudine, che erompe da un cibo, da una bevanda ', etc ».

P. 76, nota 141.

I pronomi di prima e seconda persona, osserva Abhinavagupta, son privi di genere (*liṅga*), ma non così quelli di terza persona. Secondo Patañjali (*Mahābhāṣya*, II, p. 198) tutte le cose sono un prodotto dei cinque *guṇa* o *tanmātra*, suono, colore, sapore, odore e sensazioni tattili, i quali sono in un movimento continuo, ora di sviluppo e di crescita, ora di diminuzione o decrescita. Il genere maschile (*pumān*) sostiene Patañjali e precisa Helārāja, commentando Bhartṛhari (*VP Liṅgasamuddeśa*, 12), si ha quando i detti *guṇa* sono in fase di sviluppo, accrescimento (*upacaya*) e il femminile quando invece sono in fase di decrescita, diminuzione (*apacaya*), e, come tali (così Abhinavagupta) implicano l'idea di un più (*adhikam*) o di un meno (*ūnam*). Il neutro si ha quando non si vuole esprimere nè l'uno nè l'altro, e, in questo senso, è concepito da Abhinavagupta come uno stato di medietà o indifferenza (*mādhyasthyam*). Una discussione esauriente sui generi (*liṅga*) nella speculazione grammaticale indiana è nel volume di K. A. Subramania Iyer, *Bhartṛhari*, Poona, 1969, pp. 359–370.

P. 90, nota 161ª.

Vedi su tutto ciò, i commenti di Abhinavagupta alle *PK* di Utpaladeva, II, 2, 7.

Se la esseità fosse uno dei tanti concetti, positivisticamente immaginati, come la generalità, etc., dovrebbe, per esistere, essere in relazione con un'altra esseità, questa con un'altra ancora e così via all'infinito. Analoga-

mente, se l'esseità, come vogliono i buddhisti, è uguale all'efficienza causale, quest'efficienza causale stessa avrebbe bisogno, per esistere, di un'altra efficienza causale e così via dicendo.

P. 97, nota 170ª.

A rigori le parole *ity uktam* potrebbero riferirsi non a quanto è stato già detto, ma a Somānanda, Le parole *tadanuttarapada°*, etc., verrebbero, in questo caso, ad essere una citazione tratta dalla perduta *vivṛti* di questo Maestro.

P. 126, nata 218.

Lo stesso concetto esposto nelle linee segg. lo troviamo espresso con maggiore semplicità nell'*IPVV*, III, p. 94: « Ma (dirà qui alcuno) se *āgama* (autorità, scrittura, certezza a priori etc.), per uno, è quella vocalità (*śabdanam*) che è in lui radicata per volontà del Signore, in che consisterà allora la superiorità dei loici (*prāmāṇika*)? ' Aihmè, io rispondo, cattivi loici voi siete! Il Signore stesso, infatti, così si manifesta, così pensa e così fa pensare. Ma allora (voi forse direte) perché non starsene inoperosi in silenzio, a che serve scriver libri, insegnare ed apprendere? Certamente (io rispondo) converrebbe non far nulla, se così, cioè nulla, facesse Parameśvara. Lo stesso atto di sollevare della calce o dello zenzero (?) è (un'espressione della) volontà del Signore; chè, com'è detto nella *Śivadṛṣṭi* (III, 72–76ª): ' Il fatto che Śiva si presenti in questo o quel modo, si deve solo alla sua volontà. Questa (varietà) è essenziata di Śiva stesso, e, essendo così essenziata di Lui, non v'è legame. e, non esistendo legame, non v'è liberazione. ' Ma (tu forse dirai) a che servono allora i maestri, le scritture, etc., se Egli stesso vuole così presentarsi, in modo dico, differenziato? E a che scopo farlo conoscere per mezzo delle scrittute, se Egli, questo Dio, è già conosciuto di per se stesso? E a che serve questa scrittura, da te impresa? Chi mai vuoi far conoscere con essa? ' Ma (io rispondo) è lui stesso, che, in forza della sua volontà, così si presenta, come cioè autore delle scritture e discepolo che apprende, e, contemporaneamente, come risvegliato; è lui stesso, dico, che si fa osservante delle scritture ed è sempre lui stesso che, così osservante, si presenta allora come frutto di esse ».

P. 162, nota 281.

Secondo l'obiettore la conoscenza e il conoscibile sono due cose diverse, a se stanti. Ora se si viene a dire che il conoscibile non può stare senza la conoscenza e viceversa si incorre, dal suo punto di vista, nell'errore di un circolo vizioso. Senonchè, risponde AG, pur così dicendo, l'obiettore è forzato ad ammettere che tutte queste sue obiezioni, che son parte del conoscibile, sfociano pur sempre nella conoscenza, per cui si ripete, anche nei suoi riguardi, lo stesso errore del circolo vizioso. L'unico modo di evitarlo è di ammettere la non diversità o inseparabilità di conoscenza e conoscibile. Abhivanagupta fa qui suo l'enunciato famoso di Dharmakīrti, secondo cui in quanto che invariabilmente percepiti insieme, tra una cosa e la conoscenza di essa non v'è differenza (sahopalambhaniyamād abhedo nīladaddhiyoḥ, *Pramāṇaviniścaya*, I, 55a, su di cui vedi Tilmann Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, 1. *kapitel*: *Pratyakṣam*, Wien 1966.

P. 162, nota 282.

Mi sembra che qui Abhinavagupta abbia sempre in mente la contemporaneità e compresenza di più forme di conoscenza. Nelle costruzioni mentali (egli dice) è infatti presente la percezione diretta (*anubhava*). Rimando, su tutto ciò, alle diffuse discussioni dell'*IPV*, I, 2, 3, 4 e mi limito a ricordare quanto dice Utpaladeva nella sua *vṛtti*: « Quando si ricorda, sparita che sia la precedente esperienza diretta, come potrebbe mai prodursi la memoria, la quale si appoggia appunto sull'esperienza precedente, se la coscienza di essa esperienza non continuasse ad esistere? La quale coscienza, che si estende ad ogni momento temporale, è appunto il sè, il soggetto percettore (I, 8) ». E ancora: « La cosa precedentemente percepita, insieme colla percezione, son manifeste nella luce della memoria che si riferisce al tempo passato e quindi da essa memoria inseparate » (I, 26). L'*anusaṃdhāna*, « unificazione mentale » è una forma di memoria: vedi i luoghi citati della *IPV* e in particolare I, 3, 6 e i vari commenti; vedi anche Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikabhāṣyam*; III, 174 (p. 267): *smaraṇadarśanākāravyatirekeṇāparasyānusaṃdhānasyābhāvāt.*

P. 202, nota 397[a].

Il sentimento (o i sentimenti) manifestati dalle kalā sono naturati di letizia (*āhlāda*), essendo le *kalā* connesse colla luna (vedi sopra, nota 30, etc.

Il tema *svṛ*–, da cui Abhinavagupta fa derivare *svara*, è usato, secondo

i grammatici, nei due sensi di suono (*śabda*) e di sofferenza (*upatāpa*). *Svara* è qui usato non tanto nel senso di vocale, quanto di toni (*svara*), o intonazioni vocali (*svarakāku*) e note musicali (*svara*). Il testo che qui Abhinavagupta ha presente è il *Naṭyaśāstra*, XVII, dopo stanza 38, dove si descrivono le varie qualità della recitazione (*pāṭhya*), tra cui appunto i quattro toni o accenti (*svara*), acuto (*udātta*), grave (*anudātta*), circonflesso (*svarita*) ed agitato (*kampita*). Questi quattro toni hanno, come appoggio, le vocali (*svara*), sono strettamente collegati coll'intonazione della voce (*kāku*) e colle note musicali (*ṣaḍja* etc.). Dell'intonazione della voce, secondo i punti di vista, son più varietà, cioè *sākāṅkṣa* o *nirākāṅkṣa* (dotata o non di aspettazione) o anche *arthakāku*, concernente il contenuto, *rasakāku*, concernente i *rasa*, e *svarakāku*, concernenti i toni (*svara*), (*ABh*, XVII, vol. II, pp. 385 sgg.). A parte queste suddivisioni, la natura dell'intonazione della voce è ben espressa da Abhinavagupta nell'*ABh*, III, 386–387, che qui traduco: « Ma (dirà qui alcuno) come può l'intonazione della voce non tener conto del significato, espresso dalle parole? Se taluni, a quest'obiezione, rispondono che è la natura stessa delle cose che vuol così e davanti ad una cosa patente non c'è impossibilità logica che tenga, noi rispondiamo però come segue: Qui dal primo movimento della coscienza, grazie alla manifestazione del soffio vitale, nasce, come ben si vede, una vocalità (*vāk*) priva di differenziazioni, quali i fonemi, etc. Questa vocalità, naturata di risonanza (*nāda*), comunica, tale essendo, i sentimenti di gioia, dolore, etc., o anche l'intenzione di affermare, negare, etc., in base a un processo inferenziale di identità o di causa–effetto. Tutto questo è cosa indiscussa. Tale la ragione per cui uno, udendo il suono di un qualsiasi animale (gazzella, cane, etc.), percepisce i sentimenti di paura, ira, dolore e via dicendo (che lo hanno determinato). Questa percezione di un sentimento dalla risonanza (*nāda*) è, si è detto, un'inferenza. Quanto poi ai vari diversi fonemi, essi son simili, per così dire, ai nodi che scandiscono un filo – il filo, dico, di questa vocalità generica, essenziata di risonanza (*nāda*) – ed occasionati da altra causa che non lo sforzo (*prayatna*) precedente. Tale la ragione per cui essi possono essere applicati a cose diverse da quelle che s'hanno in animo ed in modo mutato, sì da non essere privi di ambiguità. La risonanza (*nāda*), viceversa, nè più nè meno che un'orripilazione o un trascolorare del volto, nati all'improvviso, convince d'errore, inambigua com'è, il significato delle parole, che è invece ambiguo, come quando, dicendo ' Vigliacco! Io ho paura ' uno distrugge la paura. Non solo. Essa può dare anche un altro significato alla frase, conferendole un senso particolare ».

Chi abbia detto, come dice Abhivanagupta più oltre, che i toni, etc., siano delle qualità del contenuto o significato (*arthadharma*) la ignoro. Il senso comunque mi sembra questo, che essi non sono dipendenti dalle parole convenzionali, ma insistono sul significato (*artha*) generico della frase, che si basa sul *nāda*.

La comune etimologia di *svara*, (menzionata nel Commento Breve), nel senso di vocali è *svayam rājate*, che si riferisce alla loro autonomia rispetto alle consonanti, *vyañjana* (*anvag bhavati*): vedi W. S. Allen, *op. cit.*, p. 29.

Sull'intonazione (*kāku*) vedi anche la mia nota in *EW*, VII, 1956, pp. 34–36.

P. 206, *nota* 406[a].

Le parole *pramadādi* ..., °*paripūrnatayā*, *aṅkurībhūya*, le ritroviamo, in forma e contesto diversi, nell'*Abhinavabhāratī*, I, p. 286 (vedi anche *Dhvanyālokalocanam*, ed. di Benares, p. 156).

P. 212, *nota 418*[a].

Intendo *sārūpyam* come *upamāna*, uno dei mezzi di conoscenza accettati dal Nyāya, *pratītyanudaya*, come *abhāva* (che, per la Mīmāṃsā è un mezzo di conoscenza), *anyathāyoga* come *viparyayaḥ* e *yamaḥ* come dubbio. Il dubbio, *śaṅkhā*, è naturato di *yama* (*śaṅkhāṃ yamātmikām*, *TA*, IV, 151; vedi sotto, pp. 233–236), nel senso, come spiega Jayaratha, che fra le tante restrizioni (*yama*), contrastanti fra loro, delle varie scritture (bisogna far questo, non bisogna far questo), non si sa quale scegliere e si resta in dubbio.

P. 218, *nota 421*[a].

Vidhi e *Anuvāda* son due concetti di ordine più logico che grammaticale. *Anuvāda*, lett. « ripetizione », è la materia del discorso, la cosa di cui si parla, già conosciuta. *Vidhi* lett. « affermazione », è l'informazione nuova, non ancora conosciuta, che arricchisce e precisa quanto già conosciuto. La « meditazione sul nome di Śiva » è, in questo caso, *l'anuvāda*

e un « traboccare d'ogni dilettazione » il *vidhi*. Analogamente, *anuttaram* è l'*anuvāda* e tutte le esplicitazioni seguenti il *vidhi*. Tra *anuvāda* e *vidhi*, spiega Abhinavagupta, sussiste, in realtà, un rapporto di identità e la loro differenza è di ordine puramente conoscitivo, didascalico. Il concetto è ben spiegato in *MVV*, I, 924–928, che qui traduco: « La differenza tra affermazione (*vidhi*) e ripetizione (*anuvāda*), è di ordine conoscitivo (*jñaptikrameṇa*) soltanto. Dire che tutto è Dio o che Dio è tutto è, in verità, la stessa cosa. In realtà, il tutto è (qui) un semplice sinonimo, come *kumbha* o *ghaṭa*, che entrambi significano vaso, chè, come disse Nārāyaṇa, ' quello che essi esprimono è Te soltanto '. ' Ma (dirà qui alcuno) se c'è questa identità, come si spiega il formarsi dell'affermazione e della ripetizione? ' Ma (io rispondo) se nella frase ' chi ha lunghi denti, questi è Caitra ', se, dico in questa frase, dopo avere ricordato (*anūdya*), in principio, ' ha lunghi denti ', vien poi affermata la parte Caitra, come può essere che chi ha lunghi denti sia diverso da Caitra o Caitra sia diverso da chi ha lunghi denti? Il rapporto di ripetizione ed affermazione non sussiste fra due cose diverse come, p. es., un vaso e Caitra. Perciò, quanto si ha, in realtà, è un'identità, cioè a dire che chi è Caitra, costui ha lunghi denti. L'idea di una distinzione tra ripetizione ed affermazione è soltanto di ordine conoscitivo ».

Sul concetto di *vidhi* e *anuvāda* a proposito del *brahman* e del tutto, vedi anche *IPVV*, I, p. 46; e su *vidhi* e *anuvāda* in generale *Dhvanyāloka. I princípi dello dhvani*, a cura di Vincenzina Mazzarino, Torino, Einaudi, 1983, pp. 115 (III, 20) e la nota 150, p. 179.

P. 224, nota 424[a].

Per intendere le sedici interpretazioni seguenti, il lettore deve tener ben fisse nella sua mente le parole della stanza 9b–10a, cioè 1. *caturdaśayutam*, 2. *tithīśāntasamanvitam*, 3. *tṛtīyam*, 4. *brahma*, 5. *bhairavātmanaḥ*.

Caturdaśayutam. Negli items 1, 7, 8, 9, 11, 12 *caturdaśa* è interpretato come un bahuvrīhi, nel senso di *a*) « ciò di cui sono quattro stati » (*catasro daśā vidyante yasya tat*), (1); *b*) « di ciò di cui è lo stato dei quattro » (*catūrṇāṃ daśā vidyate yasya tat*), (7, 8, 9); *c*) « di ciò di cui è il quarto stato » (*caturthī daśā vidyate yasya tat*), (11, 12). Negli items 2, 3, 4, 5, 15 *caturdaśa* è interpretato nel senso di quaranta (4 × 10); *d*) *yutam* è interpretato nel senso normale di unito, inseparato (1, 2, 7, 9, 11, 12); *e*) *yutam* è interpretato nel senso di « separato », da *yu–*, separare, non me-

scolarsi (3); *f*) *yutam* è interpretato nel senso di « congiungimento », « vicendevole mescolarsi » (*parasparavyāmiśratā*), da *yu–*, congiungere (4); *g*) nel senso di « separazione » (*vibhāga*), da *yu–*, separare (5). In questi due ultimi casi, l'espressione *caturdaśayutam* è da intendere come un *bahuvrīhi*. Negli items 6, 10, 13 (?), 14, 16 l'espressione *caturdaśayutam* non è espressamente commentata e il lettore può rifarsi all'interpretazione immediatamente precedente o ad altre di suo gradimento.

Tithīśāntasamanvitam. Questo composto, dissolto nei suoi elementi *tithi*, *īśa*, *anta* e *samanvitam* è variamente interpretato, ma non presenta particolari difficoltà. Nell'item 1 i signori (*īśa*) delle *tithi* sono le vocali A, Ā, I, Ī, U, Ū e le parti finali (*anta*) di essi Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḷ3; negli items 2, 6 i signori delle *tithi* sono le vocali e le parti finali le consonanti; nell'item 3 *tithīśa* è interpretato « signore delle *tithi* » e identificato con Akula e *antaḥ* con *ānanda*; nello item 4 *tithīśa* = 3. e *antaḥ* = *saṃhṛti* dissoluzione; nell'item 4 *tithīśānta* = 3; negli item 7, 8 il signore delle *tihti*, *tithīśvara*, è il sole e la sua parte finale (*anta*) il fuoco; nell'item 9 il signore delle *tithi* è il fuoco, la parte finale (*anta*) l'etere; nell'item 11 il signore delle *tithi*, è Anuttara, A, e la sua parte finale (*anta*), *ānanda*, Ā.

Negli items 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11 *samanvitam* è interpretato normalmente come *samyag anvitam* o semplicemente *anvitam*; nell'item 2 tutta l'espressione *tithīśān tasamanvitam* è interpretata avverbialmente; nell'item 3 *samanvitam* è dissolto in *anu*, nel senso di *paścāt*, in *sam*, nel senso di *samyag* ed *itam* è fatto derivare dal tema *i–* nel senso di conosciuto (*itam*). Nell'item 5 a *sam* è attribuito il senso di pienezza, abbondanza (*saṃśabdo bharaṇāpekṣaḥ*). Negli items 10, 12, 13, 14, 15, 16 l'espressione non è commentata e il lettore può scegliere da sè l'interpretazione più conveniente.

Tṛtīyam. *Tṛtīyam* ' terzo ', nell'item 1, è la terza natura, quella suprema, cioè Śiva, Para, rispetto alle altre due, *śakti* e *nara*. Negli items 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12 è la terza vocale, I: negli items 6, 8 è lo stesso I, nello aspetto di Ī; nell'item 7 è la creazione pura (*śuddhasṛṣṭi*), rispetto a quella pura e quella pura–impura; negli items 12, 13, 14, 15, 16, *tṛtīyam* non è commentato.

Brahma non offre difficoltà ed è fatto derivare dal tema *bṛh* (*bṛhat*, *bṛmhitam*).

Bhairavātmanaḥ è dissolto generalmente in *bhairavātma naḥ* (*naḥ*, nel senso di *asmākam*, vedi 12).

In tutte queste interpretazioni, ciò che di volta in volta è interpretato come una delle sedici vocali è il cuore, che non sempre compare come

soggetto, ma è da sottintendere. Il senso, insomma è che il cuore è il terzo *brahma*, etc., e si identifica con Bhairava.

P. 230, nota 445.

Si potrebbe pensare che dopo *pañcamaṣaṣṭhavarṇadvayena* sia caduto soltanto *tathaiva* o qualcosa di simile. In questo caso la traduzione sarebbe: 13, 14. Colla quinta e sesta vocale (U, Ū), succede la stessa cosa, che cioè, (il cuore di cui si è parlato, il quale è) *caturdaśayutam tṛtīyam brahma trithīśāntasamanvitam* (e si identifica in tal caso con O o AU) si immerge (alla fine) in ciò che è essenziato di Bhairava, cioè nel piano del Senza Superiore (A). Quanto alle espressioni *caturdaśa*, etc., esse possono essere interpretate in uno qualunque dei sensi precedentemente esposti.

P. 231, nota 446[b].

Cinque piani del sè sono descritti nello *SvT*, XI 82–90. I nomi corrispondono solo parzialmente a quelli qui ricorrenti (*ātmā*, *antarātmā*, *bāhyātmā*, *nirātmā* e *paramātmā*). Vedi su di essi la nota di R. Torella alla sua traduzione degli *Śivasūtra* (ed. cit.), p. 83, nota 24.

P. 233, nota 448[a].

Forse *bhairavātma*, etc., sono da riferire a cuore. Il senso, in questo caso, verrebbe ad essere; « Ciò che è essenziato di Bhairava, che è quindi pieno, alimentatore, l'acqua, è poi il cuore, consistente nel soluto e coagulato insiti in tutti gli organi di senso ». Il cuore è espressamente identificato coll'acqua sotto, p. 264.

P. 237, nota 454[a].

L'espressione *vijñānakramaḥ*, in questo contesto, non mi è del tutto chiara. Delle espressioni *saṃvitkrama*, *jñaptikrama* ci si serve spesso per designare un processo o spiegazione di ordine puramente noetico e quindi didascalico, in contrapposto alla realtà della cosa (vedi, p. es., *MVV*, I, 924;

TA, IV, 189b–191, comm. di Jayaratha). La frase può, in questo senso *a*) alludere all'interpretazione in corso (*e*), la quale non ha nulla a che fare col seme del cuore (*SAUḤ*), che è invece l'argomento vero, reale, della stanza o anche *b*) a tutte le spiegazioni precedenti. Questa, in fondo, mi sembra la spiegazione più probabile della frase, che, un po' liberamente, si potrebbe tradurre « Delle interpretazioni di questa stanza, da un punto di vista esclusivamente noetico, si è discusso abbastanza ». L'interpretazione letterale è quella segnata con *h*) e le due seguenti *f*) e *g*) verrebbero ad essere una specie di appendice alle precedenti, venute forse in mente all'autore in un secondo tempo.

P. 239, nota 464.

Il fatto che l'udizione di un singolo fonema di qualsiasi parola, osserva Abhinavagupta, sia sufficiente per alcuni soggetti ad intendere la parola stessa, implica che i vari fonemi sono, di per se stessi, isolatamente considerati, portatori di un significato (*vācaka*) [1]. Questo potere di significazione è specialmente evidente nel primo fonema delle parole. Il fonema S [2], p. es., orienta e condiziona varie parole, quali *sat*, *satya*, *sattā*, *sadbhāva* (essere), *sukha* (piacere), *sītkāra* (gemito amoroso), *sāmya* (uguaglianza, equilibrio) *samyak* (bene), *samāvesa* (compenetrazione,) *samādhi* (concentrazione) [3], che debbono quindi avere un significato comune, legato appunto con esso fonema. Ora, come il significato reale (*paramārthika*) di parole quali caso grammaticale, particelle, etc., si rivela nella funzione concreta da esse svolta nel linguaggio, così il significato reale di queste parole, che iniziano col fonema S, e quindi del fonema S, si rivela, è sperimentabile (*upalakṣyam*) nell'unione sessuale, nella perturbazione (*kṣobha*) erotica, nell'orgasmo, nel cosiddetto « primo sacrificio » (*ādiyāga*). Tale il loro significato profondo, reale (*paramārthika*), come appunto accade dei termini « particelle », « casi », etc., cui sopra si è accennato o anche delle parole iità, coscienza, etc., che mutuano la loro astratta sussistenza dal concetto concreto dell'io, che è un dato immediato della nostra coscienza [4]. Il ragionamento di Abhinavagupta a proposito di S trova, fenomenologicamente, un curioso parallelo in una singolare pagina del poeta russo Chlebnikov (citata e tradotta in *Fabrica I*, *Etimologia*, IUO, Napoli, 1983, pp. 46, 37), che qui riporto per intero:

« Se si prende una parola, p.es. *čaška* (coppa), noi non sappiamo quale senso abbia ogni suono per l'insieme della parola. Ma se si accostano tutte le parole che cominciano con il suono *č*, *čaška* (coppa), *čerep* (cranio),

čan (tino), *čulok* (calza), ecc., tutti gli altri si annullano reciprocamente, e il significato comune di queste parole sarà il significato *č*. Confrontando le parole in cui figura il suono iniziale *č*, vediamo che tutte suggeriscono il rivestimento di un corpo da parte di un altro: *č* significa *rivestimento*, Così il linguaggio transmentale cessa di essere transmentale. Diventa un gioco con un alfabeto di cui abbiamo coscienza, una nuova arte alla cui soglia oggi noi ci troviamo. La lingua transmentale muove da due presupposti: 1) La consonante iniziale di una parola orienta l'intera parola, e si impone alle altre consonanti; 2) Le parole che cominciano con la stessa consonante sono collegate da un concetto comune, come se da luoghi diversi volassero verso lo stesso punto logico. Se si prendono le parole *čaška* (coppa) e *čoboty* (stivali), si constata che il suono *č* orienta e condiziona le due parole, perché se si accostano le parole che iniziano con il suono *č*, *čulok*, *čoboty*, *čereviki*, *čuvjak*, *čuni*, *čupiki*, e *čechol*, *čaška*, *čara*, *čan*, *čelnok*, *čerep*, *čachotka*, *čučelo*, vediamo che tutte queste parole si incontrano nel punto dell'immagine seguente: si tratti di *calza* (*čulok*) o di *coppa* (*čaška*), nei due casi il volume di un corpo (dei piedi o dell'acqua) riempie il vuoto dell'altro corpo che funge da involucro. Di qui la parola *fascinazione* (*čara*) come rivestimento magico che paralizza la volontà della persona fascinata — l'acqua rispetto al *nappo* (*čara*); di qui *sperare* (*čajat'*), cioè essere la *coppa* (*čaška*) che deve raccogliere le acque del futuro. Così il suono *č* è non soltanto un suono, ma anche un nome, un corpo indivisibile della lingua » [5].

[1] Di qui la possibilità delle varie etimologie, in base al principio dell'« uguaglianza delle sillabe e dei fonemi » (*Niruktam*, I, 2; vedi anche sopra p. 17).

[2] Esso, come sappiamo, è il primo fonema del « seme del cuore », SAUḤ.

[3] Vedi *TA*, III, 166b–167a e V, 142.

[4] Vedi su tutto ciò, la PK, I.

[5] Velimir Chlebnikov, « Naša osnova » (1920), in *Sobranie sočinenij*, München 1972, III, pp. 235–36.

P. 250, nota 487[b].

Come ho accennato sopra, Abhinavagupta ha qui presenti la *Bhagavadgītā*, XV, 15: « Io sono nel cuore di ogni cosa. Da me procede la memoria, la conoscenza e l'esclusione ». « Il cuore (egli dice commentando questa stanza) è qui la libera natura coscienziale, che tutto divora, insita in ogni cosa conoscibile. Questo cuore è la sede del pensamento dell'io,

da cui e non altro procedono *a)* la conoscenza, che consiste nel manifestarsi di cose prima non conosciute e si identifica colla grande emissione universale; *b)* l'esclusione, cioè il conoscere discorsivo, che prende la forma dell'idea: ' questo è un vaso e nient'altro ', consiste, di conseguenza, in una rottura dell'essere universale, fatto di tutte le cose, e corrisponde allo stato di soggetto conoscente nella magia, cioè a dire all'emissione propria delle anime decadute; *c)* la memoria, la quale consiste nel riapparire di una cosa riassorbita, cioè a dire sopravvivente in stato di impressione latente. Con queste parole son state dunque espresse tutte le forme di conoscenza». (*Il canto del Beato, Bhagavadgītā*, Torino UTET, 1976). Vedi anche su queste tre potenze Utpaladeva, *PK*, I, 3, 7.

P. 265, nota 518.

Abhinavagupta si riferisce qui alla meditazione esposta nelle stt. 29–32 a. Il seggio o trono è, letteralmente, la base o piedistallo su cui poggia la divinità e, simbolicamente, il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*ādhāra*) della divinità adorata, da esso sostenuta (*ādheya*). Il tutto è qui costituito dai due primi fonemi del mantra del cuore SAUḤ, che abbracciano tutti i trentasei princìpi; e la divinità adorata – la coscienza, la potenza di emissione (*sṛṣṭi*), la stessa libertà e creatività divina, che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto – è il fonema Ḥ, il terzo del mantra. Il sacrificio in questo senso è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno, seggio o trono, cioè nel tutto (SAU), della coscienza o emissione AḤ, e, inversamente, della contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto SAU), nella coscienza o emissione AḤ. La coscienza, che prima era sostenuto o *ādheya*, si converte, in tal modo in sostegno o *ādhāra*. Il « racchiudimento » o « incapsulazione », *saṃpuṭīkaraṇam*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera, – visto, cioè, che la coscienza, da sostenuto è così divenuta sostegno – essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (princìpi, etc.), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa. Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa (*MVV*, I, 908 segg.). Lo stesso concetto, egli osserva, lo troviamo espresso, con altre parole, nella *Bhagavadgītā* (6, 31), dove si

dice: « Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non son perduto per lui, egli non è perduto per me ». L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa – la sedicesima vocale – che, considerata nei suoi due aspetti, trascendendente ed immanente, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza Superiore. Il « racchiudimento » è menzionato e spiegato da Abhinavagupta nel *TA*, III, 205*a*–208*a*; *MVV*, I, 908, segg.; *PTLV*, commento alle dette stanze della *PT* (vedi anche la mia Introduzione alla *Trentina della Suprema*, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 41–42); *TS*, cap. 22 (vedi la mia traduzione in *Essenza dei Tantra*, Torino, Boringhieri 1960, pp. 267–280.

P. 274, nota 543[a].

Le varie interpretazioni della stanza 33*b*–34*a* non sono sempre perspicue e mi sembra quindi utile apportare qui qualche ulteriore chiarimento.

a) L'andare e venire (*gamāgama*) alludono generalmente al prāṇa e all'apāna. Il seme del cuore è una realtà indefettibile, non tramonta mai e non è quindi, come gli altri mantra, in dipendenza dalla respirazione. Il verbo *abhy-as-*, esercitare, ripetere, è dissolto da Abhinavagupta in *abhitaḥ samantāt* e *as-*, nel senso di gettare (*kṣip-*). Nell'espressione *somāṃśa* « parte luna », Abhinavagupta vede l'insieme delle sedici kalā, paragonate agli stami che circondano la corolla del cuore. Questo insieme di stami o kalā dev'essere « gettato », insieme colla detta corolla, in direzione (*gam*) dei propri *dvadaśānta*. Gli *dvadaśānta* son due, quello « nasale », della potenza, e quello di Śiva (vedi *TA*, V, 142–144; XVI, 110*b*–113). L'espressione *hṛtkarṇikāniveśikalayā* si riferisce apparentemente a *hṛtpadmāntargatam* e *svasvadvadaśāntagam* a *vikasattithimadhyagam*.

b) L'interpretazione data a questa stanza da Bhaṭṭa Dhaneśvarasarmā (solo qui citato) si riferisce all'esercizio (*abhyāsa*) soltanto, di cui esamina la natura e il metodo. Della mudrā del becco del corvo si parla nel *TA*, III, 169 e XXXII, 47b, commento, e nella *Laghuvṛtti*, commento a st. 12b–13 (vedi la mia nota a p. 69), cui rimando. La funzione delle sedici *kalā* lunari e delle dodici solari è discussa sopra, pp. 205, 206. I vari fenomeni di orripilazione, etc., sono gli effetti fisici della devozione, espressi, con simili parole, da Abhinavagupta stesso, nel suo commento alla *BhG*, XIV, 26: « Chi è purificato da un'esclusiva devozione per il Beato ... ha

i peli drizzati, il corpo preso da un tremito continuo, gli occhi spalancati, divenuti due polle di lacrime ».

c) Le sedici *kalā* che il devoto divora sono le sedici vocali A, etc., che circondano, come gli stami di una corolla, il fonema S.

d) Quest'interpretazione si riferisce alla sola espressione *ādyantarahitam*, che viene interpretata avverbialmente. Questo seme è reso privo di principio e di fine, previo divoramento delle 16 *kalā* lunari e delle 12 solari (o anche le sedici vocali, divise in brevi, solari, e in lunghe, lunari) coll'aiuto di speciali *mudrā*. Queste *mudrā* che toccano vari organi vitali sono probabilmente forme della *khecarī mudrā*, che interessa appunto tutti i centri vitali o *cakra* (vedi, sulle varie forme della *khecarī* il *TA*, XXXII, passim, e particolarmente 32 sgg.).

e) Si sarebbe tentati di emendare, come altrove, *grastakālam* in *grastakalam*, ma, in questo contesto, *grastakālam* mi sembra corretto.

f) Il composto *svasvarupāvartana*°, etc., può essere tradotto, forse più letteralmente, con « il rosario delle ruote [continuamente] ricorrenti (*āvarta*) delle emissioni e riassorbimenti [in cui si esprime] il movimento ciclico e ricorrente (*āvartana*) della nostra propria natura ».

AUTORI ED OPERE ESPRESSAMENTE CITATI

APPENDICE

Stanze e passi in *apabhraṃśa* (vedi l'introduzione, p. XVII)

p. 16

‘गाहरणकुणहजांहं शिहपहिलउउशिअसव्वो
विअलिअरोओविअम्वइजाणिव्व उका
अव्वईणजोअन्तिहि मज्जिअभेदस्फुरन्तु
कामेण आसरिसेइणओअव
इसोच्चिअरेच्चभेरेणमतुउजिमाणि
अव्तत्थवहिअगुसंधेइखनेन ॥’

p. 18

‘जहि जहि धावइ जंकुण तहि तहि बिअविअकाउ ।
अच्छन्त उपरिउणबिअपाय इहलइफलासिवणाओ ॥’

p. 63

‘सअल वहुसंवेअणफुरितमत्त
उजहित हिंचि अजत्तो हित्तउपफुर ।
इज कुदि उस अलभाव
संवेअणरअणाणिहाणुइउ ॥
परिआणहुएत्तिअणुतुरुछत्तुहजसठउसम्मूढतुणिअ-
च्छहतुहअत्तासिअऊउऊउसुबाहिराबितुरहुंबन्धुण-
मोक्खतउइरिअबहुविकुणासिबिसग्गुणिमासिद्धउपुण-

संहरसिज्जितिपविण्णुविरिञ्चरुद्दमअलक्खहिमसर-
णिरोहचिन्तइमलक्खवएक्कवाअपरिआणहुअत्ताणउप-
रमत्थअण्णुणकोइबिआसुबहुइउसअलउसत्थत्थ ।'

p. 65

पफिलउ फुरइ फुरण
अवि आरिणा होइपरावरु
अवरंविहइण
देवि विसरिम इऊ उ ।
सासच्चिअ परिसारि
सेइसऊअउदेउ
विलोमइ भेरव ऊअउ
उत्तरु एहु अणुतुल ॥

p. 112

सइपरिउण्णपमरुउत्ताण
उतहुगहिअबुणभज्ञिआणिज्जइ ।
अजाणिअविहडइअज्ञाण
उजम्पुसुअच्छइपूरिअकज्ज ॥

p. 216–217

परसंवेअणाभासमऊइणाऊरअरमहसो-
आइमऊइणसइभासइम अलाहि शराणि-
अपसरहु परिसरिसन जतुहसो पअअप
हिलुअवर्ण परिगाहरु इर वसत्तिपलमहस्म
ओहुभितुर कदसुख विसरिपि असिद्धि
धराइम उस अल विपरिसि अभासइ वा-
हिरविहरिणी एहि विसर्गाभूमि अनार्दहु-
त्कइ लर्थ ईण पवि मिणं दहुअमलाहं विह-

रिणी कुइलित्थत अणुत्तर परपइ जश्चि अ-
भवि अतत तचमप्पइ भस्मइवि बिन्दुवि-
सरि सुताए हुप आसत्त तअह सत्तमल
हिंपुविसि विभेत विहंसः तमालि निमाइ
अअह सुततस्मह भोअममण अइलं मरू
निभुंऊ अपारहमरल पदुद्यो प्रन्तीप सारइ-
मात ढ्य भासि विगमइ विलाअनु सोश्रि
अं असि तमर्थ अहिंसा अइपविमन्ती अ-
लसइरसा मच्छेअरि परिदेवितरंगणि प्र-
फऊ असुह सारंगिणि रितत्तस्म कीलालसा
तुहि मत्तिदिविरह एणि हानुण पिज्ञति
जतस्माइ लालणमहो संमअलालसा ।

p. 272

फुरइ फुरणम अलह काअब्बह पर देउ सोहि
अउस मगाह सव्य काल नीसंकसऊ सहजा
जाणु पूजस पञ्ञ इ इ उ उ ह ॥

ADDENDA

P. XIV

Nonostante la sua brevità, il testo della *Parātrimśikā* presenta alcune varianti. Non solo altri maestri, secondo Abhinavagupta, preferivano altre lezioni, ma in taluni mss. si leggevano alcuni *pāda* in più. A p. 95 Abhinavagupta trascrive un'intera stanza, da lui non accettata ma rappresentata in taluni « antichi manoscritti », che doveva figurare verso la fine dell'opera. Nel commento breve, dopo i primi due *pāda* della stanza 18 figurano altri due *pāda*, *mantravīryasamāveśe na kadācin niyantraṇā* (o, secondo altri mss., *mantravīryasamāveśaprabhavān na niyantraṇā*), espressamente commentati da Abhinavagupta in quell'opera ma di cui non è traccia nel commento lungo. Nella stanza 2b, oltre la lezione *labhāmy aham* Abhinavagupta menziona la variante *vrajāmy aham*, da lui poi accettata nel commento breve. Nel verso 4, primo *pāda*, la lezione accettata da Abhinavagupta è *yad ayaṃ kauliko vidhiḥ*, anche se metricamente obiettabile, invece di *kauliko 'yam vidhir devi*. Nella stessa stanza, terzo *pāda*, Abhinavagupta legge *na saṃdehaḥ*, contro il *sureśāni* di altri mss. Nella stanza 11, primo *pāda*, la lezione accettata da Abhinavagupta è *hṛdayam eva devasya* per *hṛdayaṃ devadevasya*, come leggiamo nella maggior parte dei mss. Infine, nel quarto *pāda* della stanza 33 una lezione *somāṃśum* per *somāṃśam* è espressamente citata da Abhinavagupta nel commento breve.

P. 105, nota 177b.

Le immagini di cui si parla sono immagini reali, non erronee. La validità della conoscenza si basa, secondo Dharmakīrti (*PV*, I, 1), sulla sua non ingannevolezza (*avisaṃvādanam*=*saṃvāda*: vedi Prajñākaragupta, *avicalanam avisaṃvādanam*) che si identifica, a sua volta, colla capacità a fornire efficienza causale (*arthakriyāsthitiḥ*). La non ingannevolezza, secondo gli Śaiva, si basa sull'effettiva realtà della cosa (*satyatā*), la quale,

come si è visto, si identifica colla luminosità (*prakāśamānatā*). Questa consiste, a sua volta, in un movimento di pensiero che non è successivamente sradicato (*prakāśamānataiva anunmūlyamānatathocitavimarśaparispandā bhāvasya sattvam*, *IPV*, II, 7), come accade, per es., della falsa immagine dell'argento che è distrutta da quella reale della madreperla (vedi *IPV*, II, 2, 3, pp. 73, 74; 2, 3, 13, p. 112). Il criterio della realtà di una cosa esterna è, genericamente, la sua capacità di fornire efficienza causale (*arthakriyā*), anche se, per gli Śaiva, questa non si identifica *tout court* colla realtà effettiva (*sattvam*) ma è un aspetto di essa. Colla parola « etc. » dopo *arthakriyāyogyatā* Abhinavagupta allude evidentemente ad altri possibili sinonimi o sfumature dello stesso concetto (come, per es., *arthakriyākāritvam*, *prāpakatvam*, *pravartakatvam* e via dicendo (vedi *IPV*, II, 3, 2, pp. 74, 75).

P. 125

L'espressione *svakaṭakakṣobhah* può anche riferirsi ad una persona che sia impaurita dal rumore che fanno i suoi propri bracciali, etc. Il senso, comunque, non cambia.

P. 150

La lezione *pratyavamarśakāriṇī* da me corretta in *pratyavamarśākāriṇī*) è ugualmente possibile, nel senso generico di « fonte di pensiero », etc.

P. 150

Il *navātmā* è nome di un mantra specifico, su di cui vedi il *TA*, XXX, 11b–12a.

P. 177.

Non sono riuscito a trovare, nel testo dello Svacchanda Tantra, menzione dei tre stadi « risveglio », « effusione » ed « ostruzione ».

P. 199.

La lezione *samudaya* per *samudāya* mi sembra la più convincente (vedi la nota 386).

P. 216

Vedi, in un simile contesto, la stanza del *Vīrāvali* (citata in *TA*, IV, 91) *rahasyaṃ vetti yo yatra sa muktaḥ sa ca mocakaḥ*.

P. 247, nota 484.

Se il testo non è corrotto, con *kalā* non può qui intendersi che il conoscibile, che è formato appunto dalle sedici *kalā* lunari (*ṣoḍaśakalārūpātmā meyavargaḥ*). La parola forma (*rūpa*) è poi commentata da Abhinavagupta nel senso di realtà sensoria, identificata, come è noto, colle dodici *kalā* solari. Grammaticalmente, rimane tuttavia oscuro donde qui Abhinagagupta tiri fuori il termine *rūpam*, che sembrerebbe così commentare.

P. 271

La stanza 6, nella lezione trasmessaci, è metricamente insostenibile e sicuramente corrotta. Le mie correzioni non sono, ovviamente, probative, soprattutto la prima. La seconda mi sembra invece più probabile, dato che in alcuni mss. leggiamo *citrīkurvanty eṣayanti.* Il verbo raro *eṣ-* ha il senso di andare, dirigersi verso. Una possibile variante è *citrīkurvata* (per *citrīkurvate*) *eṣanti*: vedi per es. *MVV*, II, 231: *svatantrīkurvate yānti.*

XXV. — Wylie T.V., *The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad.*

XXVI. — Conze E., *The Gilgit manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70 corresponding to the 5th Abhisamaya.* Text and English translation. (*Literary and historical documents from Pakistan* - 1).

XXVII. — Gnoli R., *Udbhaṭa's Commentary on the Kāvyālaṃkāra of Bhāmaha.* Sanskrit fragments from Pakistan. Edited with critical notes (*Literary and historical documents from Pakistan* - 2).

XXVIII, 1 — Rock J. F., *A ¹Na-²Khi - English Encyclopedic Dictionary.* Part. I.

XXVIII, 2 — Rock J. F., *A ¹Na-²Khi - English Encyclopedic Dictionary.* Part. II. *Gods, Priests, Ceremonies, Stars, Geographical Names.*

XXIX. — *A bilingual Graeco-Aramaic Edict of Aśoka*, Text, Translation and Notes by G. Pugliese-Carratelli and G. Garbini, Foreword by G. Tucci, Introduction by U. Scerrato.

XXX. — Gnoli G., *Le iscrizioni Giudeo-Persiane del Ġūr (Afghanistan).*

XXXI. — Auboyer J., *Introduction à l'étude de l'art de l'Inde.*

XXXII. — Scarcia G., *Ṣifat-Nāma-yi Darviš Muḥammad Ḫān-i Ġāzī.* Crociata mu sulmana contro i Kafiri di Laġmān, 1582.

XXXIII. — Takasaki J., *A study on the Ratnagotra-vibhāga (Uttaratantra)* being a treatise on the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna Buddhism.

XXXIV. — Ruegg D. S., *The Life of Bu ston Rin po che*, with the Tibetan text of the Bu ston rNam thar.

XXXV. — Soper A. C., *Chinese, Korean and Japanese bronzes.* A catalogue of the Auriti collection donated to IsMEO and preserved in the Museo Nazionale d'Arte Orientale in Rome.

XXXVI. — *Orientalia Romana.* 2, Essays and Lectures by V. S. Agrawala, P. Beonio-Brocchieri, P. Corradini, L. Lanciotti, Namkhai N. Dewang.

XXXVII. — Pensa C., *L'Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya-vimuktisena.* Sanskrit text.

XXXVIII. — Boyce M., *The Letter of Tansar.* (*Literary and Historical Texts from Iran* - 1).

XXXIX. — *Orientalia Romana.* 3, *Ghalib.* Two essays by Ahmed Ali and A. Bausani.

XL. — Zahiruddin Ahmad, *Sino-Tibetan relations in the seventeenth century.*

XLI. — Molè G., *The T'u-yü-hun from the Northern Wei to the time of the Five Dynasties.*

XLII. — Wylie T.V., *A Tibetan religious Geography of Nepal.*

XLIII. — Tucci G., *Minor Buddhist Texts.* Part III: *Third Bhāvanākrama.*

XLIV. — *Orientalia Romana.* 4, Essays by W. Heissig, A. Tamburello, R. Beviglia, L. P. Mishra.

XLV. — Petech L., *Aristocracy and Government in Tibet (1728-1959).*

XLVI. — Conze E., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā Chapters 70 to 82 corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas.*

XLVII. — Richardson H. E., *Ch'ing Dynasty Inscriptions at Lhasa.*

XLVIII. — *The Tārikh-e Sistān* Translated by Milton Gold (*Literary and Historica Texts from Iran*).

XLIX, 1-2 — Gnoli R., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu* (2 vols.).

L. — Gnoli R., *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhi karaṇavastu.*

LI. — Petech L., *The Kingdom of Ladakh c. 950-1842 A. D.*

LII. — *Orientalia Romana. 5, Iranian Studies*, Essays and Lectures by J. Duchesne-Guillemin, J. Kellens, P. Lecoq, G. Widengren, I. Gershevitch, Ph. Gignoux, W. Sundermann, G. Gnoli.

LIII. — M. Sabattini, *The Aesthetic Thought of Zhu Guangqian.*

LIV. — L. Petech, *Mediaeval History of Nepal (c. 750-1482).* Second, thoroughly revised edition.

LV. — R. Gnoli, *Ricordo di Giuseppe Tucci.* Con contributi di L. Petech, F. Scialpi, G. Galluppi Vallauri.

LVI, 1-3 — *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata.* Edenda curaverunt G. Gnoli et L. Lanciotti.

Prezzo L. 80.000